Марсель Мосс

# Общества Обмен Личность

## Труды по социальной антропологии

Марсель Мосс

# Общества Обмен Личность

## Труды по социальной антропологии

Составление, перевод с французского, предисловие, вступительная статья и комментарии А. Б. Гофмана

УНИВЕРСИТЕТ
книжный дом

Москва

УДК 572/39(081)
ББК 63.5 60+55
М83

**Мосс М.**

М83 Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А. Б. Гофмана. — М. : КДУ, 2011. — 416 с.

ISBN 978-5-98227-695-7

Избранные труды выдающегося представителя Французской социологической школы, получившие мировое научное признание и имеющие важное значение для развития социологии, социальной антропологии и этнологии.

Данное издание содержит развернутые комментарии и вступительную статью, дополняющие тексты М. Мосса и способствующие более основательному знакомству с его творчеством.

Издание предназначено для преподавателей, студентов и специалистов в области общественных и гуманитарных наук, а также для всех, кто интересуется актуальными и вечными проблемами человеческой жизни, общества и культуры.

УДК 572/39(081)
ББК 63.5 60+55



ISBN 978-5-98227-695-7

# ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Первое издание настоящей книги вышло в серии «Этнографическая библиотека» издательства «Восточная литература» РАН по инициативе профессора Игоря Семеновича Кона. Работа над книгой началась еще в далеком 1982 году, опубликована же она была только в 1996. Работа эта была весьма непростой в разных отношениях. К трудностям перевода следует отнести погрешности во французских оригинальных изданиях, экзотический и разнородный характер рассматриваемого материала (чрезвычайное разнообразие рассматриваемых культур и сфер социальной жизни, далекие племена, экзотические растения и животные и т. д.), некоторые особенности творческого стиля автора, о которых говорится во вступительной статье, и, конечно, его колоссальную эрудицию[1], жертвой которой (впрочем, вполне добровольной) оказался переводчик его текстов. Несколько лет уже готовая рукопись пролежала в издательстве, что отчасти было вызвано финансовыми проблемами рубежа 80-х–90-х годов.[2]

Со времени выхода первого российского издания книги Мосса интерес к его творческому наследию в мире значительно усилился, а в его изучении был достигнут существенный прогресс. В различных странах состоялся ряд посвященных ему конференций и симпозиумов, были подготовлены многочисленные новые публикации его произведений, изданы монографии, сборники и отдельные статьи,

---

[1] «Мосс знает всё», – говорили о нем студенты и коллеги.

[2] О некоторых проблемах и коллизиях данного издания мне довелось написать в заметках, опубликованных во Франции. См.: *Gofman A.* Notes sur les publications de Mauss et sur Mauss en Russie // Cahiers Anatole Leroy-Beaulieu. №1. Sous la dir. de D. Colas. Paris: Institut d'Etudes politiques de Paris, 1998.

посвященные деятельности, трудам и идеям французского ученого.[3] Среди них следует особо выделить фундаментальный труд профессора Монреальского университета Марселя Фурнье, насчитывающий почти восемьсот пятьдесят страниц текста и представляющий собой обстоятельнейшую интеллектуальную биографию Мосса.[4]

С 1981 года во Франции выходит журнал "Revue du MAUSS", который объединяет сторонников антиутилитаризма в социальных науках, вдохновляемых идеями Мосса. Само название журнала, заключающее в себе его фамилию и одновременно аббревиатуру, означающую «Антиутилитаристское движение в социальных науках» (*MAUSS – **Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales***), должно, по замыслу этих исследователей, указывать на автора идей, служащих источником их вдохновения.[5] Главный редактор журнала, один из

---

[3] См., в частности: *Godbout J.* (en collab. av. A.Caillé). L'Esprit du don. P., 1992. *Karsenti B.* Marcel Mauss : Le fait social total. Paris, 1994. *Karsenti B.* L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss. P., 1997. Mauss : hier et aujourd'hui. XII colloque annuel de Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories". Actes édités par G.Berthoud et G.Busino // Revue européenne des sciences sociales. T.XXXIY. №105. Genève ; Paris, 1996. *Mauss M.* Ecrits politiques. Textes réunis et présentés par M. Fournier. Paris, 1997. Marcel Mauss. A Centenary Tribute. Ed. by W. James and N. J. Allen. New York ; Oxford, 1998. *Papilloud C.* Le don de relation: Georg Simmel – Marcel Mauss. Paris, etc., 2002. Mauss et les durkheimiens. Textes réunis et présentés par J. Mergy // L'Année sociologique. Vol. 54. 2004. № 1. Marcel Mauss vivant / The living Mauss // Revue du MAUSS semestrielle, № 36, 2nd semestre. Paris, 2010. *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб, 2000. *Годелье М.* Загадка дара. М., 2007. *Зенкин С. Н.* Дар и сакральное // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 27. Воронеж, 2008. Вып. 28–29. Воронеж, 2009. *Гофман А. Б.* Два подхода к оценке большевизма: Марсель Мосс и Николай Бердяев // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 2003. *Гофман А. Б.* Живой Мосс. Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество. Международный журн. социальных и гуманитарных наук. Т. XI. Вып. 4. М., 2009. №№ 51–52.

[4] См.: *Fournier M.* Marcel Mauss. Paris, 1994.

[5] О деятельности этой группы см., в частности: *Moebius S.* Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der MAUSS-Gruppe // Berl. J. für Soziologie. Berlin, 2006. Bd.15, H. 3. S. 355–370. См. реферат этой статьи в журнале «Социальные и гуманитарные науки. Отеч. и заруб. литература». Сер. 11. Социология. М.: ИНИОН РАН, 2008, № 2. С. 53–59. *Гофман А. Б.* Живой Мосс. Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество. Международный журн. социальных и гуманитарных наук. Т. XI. Вып. 4. М., 2009. №№ 51–52.

инициаторов и руководитель этого движения, известный социолог и экономист Ален Кайе, видит в идее дара, разрабатывавшейся Моссом, фундаментальную парадигму, призванную обновить социальные науки, включая социологию и экономику, и преодолеть, в частности, дилемму холизма и методологического индивидуализма, издавна разделяющую социологов-теоретиков, а также социальных философов и метафизиков.[6]

Исследования и публикации последних лет, с одной стороны, еще больше проясняют важнейшее значение его творчества, с другой – сами по себе являются свидетельством и признаком его масштаба и актуальности для современных наук о человеке и обществе. Речь идет о таких научных дисциплинах, как социология (в частности, таких ее отраслях и проблемных областях, как экономическая социология, социология культуры, религии, политики, тела и др.), этнология, антропология (социальная, культурная, экономическая) и ряде других. Это неудивительно, учитывая, что исследования этого выдающегося ученого носили междисциплинарный, а точнее, многодисциплинарный характер. В отличие от прежних времен, когда Мосса часто рассматривали лишь как своего рода тень его выдающегося дяди, основателя Французской социологической школы Эмиля Дюркгейма, как простого продолжателя и пропагандиста идей последнего, в настоящее время осознано, что его вклад в развитие наук о человеке носит не только плодотворный, стимулирующий, но и вполне самостоятельный и оригинальный характер.

Тираж издания трудов классика 1996 года давно распродан. В новое издание, предлагаемое вниманию российского читателя, внесены некоторые исправления, изменения и дополнения. Помимо исправления некоторых (к счастью, немногочисленных) опечаток и ляпов, увы, почти неизбежных в книжных публикациях такого рода, в текст было внесено одно изменение принципиального характера. Речь идет о переводе слова “essai” в самом знаменитом произведении Мосса “Essai sur le don”. В первом издании это слово переведено как «очерк», в настоящем — как «опыт». С самого начала работы над книгой переводчик настаивал на последнем варианте перевода, тогда как редакция требовала, вопреки всем приводившимся обоснованиям, — первый.

[6] См., в частности: *Caillé A.* Anthropologie du don. Le tiers paradigme. Paris, 2007 (1re éd. 2000). Dé-penser l’économique. Contre le fatalisme. Paris, 2005. Vers une autre science économique (et donc un autre monde)? Revue du MAUSS semestrielle. № 30. Paris, second semestre 2007.

Решающим аргументом редакции в конце концов оказалась ссылка на местный обычай: «у нас в редакции так принято», — и переводчику в данном случае пришлось уступить энергичному давлению (в других аналогичных случаях при подготовке этой книги ему удалось отстоять свою позицию). Думаю, что Мосс увидел бы в этом еще одно подтверждение истинности своей оценки огромной роли традиций, даже локальных, в жизни обществ и групп. Впоследствии известный специалист в области французской культуры С. Н. Зенкин в рецензии на первое издание книги высказал сожаление по поводу того, что слово "essai" не переведено как «опыт». Поскольку переводчик сожалел и сожалеет об этом не меньше, чем рецензент, то теперь он пользуется случаем, чтобы привести перевод этого слова в соответствие со своим первоначальным намерением.

Помимо трудов Мосса, вошедших в издание 1996 года, в настоящее издание в качестве приложения вошла работа Мосса «Социологическая оценка большевизма» (1924), которая, на наш взгляд, представляет несомненный интерес для российского читателя.

*А. Б. Гофман*
*Январь 2009 – февраль 2010 гг.*

# СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МАРСЕЛЯ МОССА

## 1. ЭСКИЗ К ПОРТРЕТУ УЧЕНОГО

Выдающийся французский ученый Марсель Мосс (1872–1950) родился в городе Эпинале в Лотарингии. Ученым он был во многих отношениях необычным и нетипичным для академического мира современной ему Франции. Даже на, казалось бы, простой вопрос о том, какова была его научная специальность, ответить непросто. Мосс получил философское образование в Бордоском университете, где учителем для него навсегда стал его дядя, основатель и глава Французской социологической школы Эмиль Дюркгейм (1858–1917). Философский позитивизм учителя и вместе с тем его рационализм, уважительное отношение к фактам, безграничная вера в науку и ее возможности оказали решающее влияние на мировоззрение будущего исследователя. Благодаря Дюркгейму произошло и знакомство Мосса с философией Канта, оказавшей на него некоторое воздействие. Следует упомянуть и о влиянии на Мосса двух философов, преподававших в Бордо: Октава Гамелена, последователя французского неокантианца Шарля Ренувье, и Альфреда Эспинаса, известного, впрочем, не столько своими философскими воззрениями, сколько книгой о социальной жизни животных.

Но, начав как философ, Мосс переходит затем к изучению истории религии, индологии и сравнительной индоевропейской лингвистики в «Эколь пратик»[1]. Здесь же в 1901 г. он возглавил кафедру истории религий «нецивилизованных народов», занимая эту должность до конца своей научно-преподавательской деятельности. Вместе с Люсьеном Леви-Брюлем и Полем Риве Мосс был инициатором создания в 1925 г. Института этнологии при Парижском университете, в котором читал курс этнографии. В период между двумя мировыми войнами он читал лекции в Гарварде, университетах Осло, Чикаго, Лондона, Оксфорда.

---

[1] Ecole Pratique des Hautes Etudes — одно из наиболее известных высших учебных заведений и исследовательских учреждений Франции.

В 1931 г. он был назначен профессором социологии в «Коллеж де Франс».

В качестве одного из редакторов отдела социологии религии он активно участвовал в издании дюркгеймовского журнала "L'Année sociologique", в котором опубликовал ряд статей и бесчисленное множество рецензий. После смерти Дюркгейма Мосс стал главным редактором новой серии журнала и возглавил группировавшуюся вокруг журнала Французскую социологическую школу[2]. Он был членом ряда научных обществ: Французского философского общества, Французского психологического общества (в котором одно время выполнял обязанности вице-президента), Французского института антропологии, а в 1924 г. стал первым президентом Французского института социологии.

Столь широкое разнообразие научных интересов свидетельствует, с одной стороны, о стремлении Мосса к объединению различных наук о человеке вопреки сформировавшимся междисциплинарным границам, с другой — об особенностях личности этого ученого, не склонного замыкаться в рамках какой-либо научной дисциплины или тем более проблемной области. Этому способствовала и его необычайная эрудиция, распространявшаяся на самые различные отрасли знания и поражавшая всех, кто его знал.

Несмотря на то что Мосс занимал профессорские должности в престижных учебных заведениях и был очень популярен как преподаватель, он не имел докторской степени: диссертация, посвященная анализу ритуала молитвы, осталась неоконченной. Он не опубликовал ни одной монографии, выражая свои идеи исключительно в статьях[3], рецензиях и устных выступлениях (опубликованная в 1909 г. совместно с Анри Юбером книга «Вопросы истории религий» представляла собой сборник статей).

Если бы было уместно делить ученых на «пишущих» и «говорящих», то Мосс, несомненно, принадлежал бы к последним. Устное

---

[2] Среди других видных представителей школы можно назвать С. Бугле, Ж. Дави, М. Хальбвакса, А. Юбера, Р. Герца, М. Гране и др. К школе примыкал, хотя и не входил в нее, Л. Леви-Брюль, автор известной теории «первобытного мышления». Следует подчеркнуть, что в школе сотрудничали представители самых различных социальных и гуманитарных наук помимо социологии: этнографы, лингвисты, экономисты, историки и т. д.

[3] Правда, некоторые из них весьма значительны по размеру и могли бы быть изданы в качестве небольших книг или брошюр, но таких статей немного.

выступление, лекция, доклад — его излюбленный жанр, и ряд опубликованных им работ представляет собой запись устных выступлений.

Но и собственно письменные тексты Мосса зачастую выглядят как запись устных выступлений, с той лишь разницей, что снабжены огромным числом ссылок и примечаний. Это проявляется, в частности, в присутствующем в его статьях временно́м характере слов, отсылающих читателя к предыдущему или последующему изложению («вскоре», «раньше», «потом» и т. д. ), а также в чередовании в одном и том же тексте авторских «я» и «мы». Стиль произведений Мосса нарочито небрежен, лишен всяких «красот», изложение довольно сумбурно, что контрастирует с блестящим эссеистским стилем, характерным для французской традиции гуманитарной и социальной мысли[4].

Творчество Мосса в целом отличается незавершенностью, фрагментарностью, «открытостью», о чем свидетельствуют даже сами заглавия его произведений, нередко включающие в себя такие слова, как «опыт», «эскиз», «фрагмент», «заметка»[5]. Мосс не создал обобщающих трудов, в которых была бы представлена какая-либо теоретическая система, так как он не создавал самой системы. В своей интеллектуальной автобиографии, написанной в 1930 г., он писал: «Я не очень верю в научные системы и всегда испытывал потребность выражать лишь частичные истины»[6].

Такая позиция также выделяла Мосса среди современных ему социологов и этнологов Франции, склонных, как правило, к разработке обобщающих умозрительных конструкций[7]. Его мышление носило принципиально неконцептуальный и нетеоретический характер, и в этом отношении он был прямой противоположностью Дюркгейму. Идеи Мосса, получившие широкую известность во Франции

---

[4] Неслучайным в этой связи выглядит присуждение современнику и соотечественнику Мосса философу Анри Бергсону в 1927 г. Нобелевской премии по литературе.

[5] На этот факт обращает внимание В. Каради в своем предисловии к трехтомному изданию произведений Мосса (*Karady V.* Présentation de l'édition // Mauss M. Oeuvres, t. 1. Les fonctions sociales du sacré. P., 1968. P. VIII–IX).

[6] L'Oeuvre de Mauss par lui-même // Revue française de sociologie. Vol. 20. № 1. Janv. — mars 1979 (No spéc.: Les Durkheimiens). P. 212.

[7] Как отмечал в своем обзоре состояния французской социологии 30-х годов американский социолог Р. Мертон, «предупреждение Фюстеля де Куланжа, говорившего, что "для одного дня синтеза нужны годы анализа", в общем оказалось забыто» (*Merton R.* Recent French Sociology // Social Forces. Vol. 12. № 4. May 1934. P. 544).

и за ее пределами, чаще всего представлены не в виде развернутой концепции или тем более теории определенного предмета, но в виде высказываний или замечаний, сформулированных *ad hoc*, в связи с анализом конкретных социальных фактов. Теоретико-методологические принципы этого анализа воплощены главным образом в нем самом, а не в специальном конструировании теории или разработке понятийного аппарата.

Отмеченные черты научной карьеры и мышления Мосса были несомненно связаны с особенностями его личности. По свидетельству знавших его людей, он был человеком экспансивным, увлекающимся, несколько странным и чудаковатым. Со студентами он держал себя на равных и, несмотря на свой авторитет преподавателя и ученого, поведением и внешним обликом мало напоминал традиционного мэтра.

Одной из важнейших особенностей, делавших Мосса нетипичным, точнее, новым явлением во французской академической системе, был коллективный характер всей его научной деятельности. В 1930 г. он писал: «Чувство совместного, коллективного труда, убежденность в том, что сотрудничество есть сила, противостоящая изоляции, претенциозному стремлению к оригинальности, — вот, вероятно, что характерно для моей научной карьеры, возможно, теперь еще больше, чем раньше»[8]. Эта черта вообще была присуща школе Дюркгейма, и в ней коренилась одна из причин, по которой институционализация социологии во французской университетской системе произошла именно в дюркгеймовском варианте, несмотря на конкуренцию со стороны других направлений академической социологии[9].

Исходя из того, что «всякая наука — плод совместного труда»[10], Мосс в своей научной деятельности всегда и прежде всего выступал как представитель Французской социологической школы. Он активно участвовал в сборе статистического материала для классического социологического исследования Дюркгейма «Самоубийство» (1897). «Я участвовал во всем, что он делал, — писал Мосс, — так же как и он сотрудничал со мной, переписывая даже зачастую целые страницы моих трудов»[11].

---

[8] L'Oeuvre de Mauss par lui-même // Revue française de sociologie. Vol. 20. № 1. Janv. — mars 1979 (No spéc.: Les Durkheimiens). P. 209.

[9] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 2003. С. 429–470.

[10] L'Oeuvre de Mauss par lui-même // Revue française de sociologie. Vol. 20. № 1. Janv. — mars 1979 (No spéc.: Les Durkheimiens). P. 210.

[11] Там же.

Коллективный характер научного творчества Мосса проявился и в том, что многие его работы написаны в соавторстве с учителем (две статьи), друзьями и коллегами (А. Юбером, П. Фоконне, А. Беша). Он осуществил посмертное издание некоторых трудов своих коллег. Соавторство, как и вообще коллективная работа, для французской гуманитарной науки того времени было явлением весьма редким.

Наконец, необычной для академического мира была и социально-политическая активность ученого. Идеологический облик Мосса сложен и противоречив, хотя в целом его политическая деятельность и мировоззрение развивались в русле концепций «солидаризма» и социального пацифизма, которым следовали Дюркгейм и его ученики. В политическом плане Мосс был гораздо активнее своего учителя. Он рано примкнул к социалистическому движению и был связан с ним всю жизнь. Существенное влияние в этом отношении на него оказал Марсель Кашен, с которым Мосс был дружен в университетские годы. Подобно Дюркгейму, Бугле и другим представителям школы, он был активным дрейфусаром. В Париже он часто встречался с Жоресом и вместе с ним участвовал в основании газеты «Юманите», в которой одно время был секретарем редакции. Мосс считал себя социалистом[12], но его социализм был, разумеется, далек от политического радикализма Маркса, Энгельса и Ленина. Мосс отрицательно оценил власть большевиков, которых он упрекал в отмене свободы рыночных отношений, в реализации своей воли насилием и в отсутствии опоры на общую мораль[13]. Как и другие дюркгеймианцы, Мосс был сторонником «мирных революций», считая, что только они способны гуманизировать общественные отношения. «Для тех, кто думает, что не существует революции, способной сменить общество как перчатки, для тех, кто считает, что идея тотальной социальной трансформации ошибочна, революция может мыслиться только как более или менее значительная и быстрая серия более или менее радикальных реформ»[14], — говорил Мосс, выражая свою точку зрения. Эти слова ясно демонстрируют тот факт, что его социалистические взгляды тесно переплетались с либеральными и демократическими воззрениями, свойственными Дюркгейму и другим его последователям.

---

[12] См.: *Mauss M.* La Nation et l'internationalisme // Mauss M. Oeuvres. T. 3. Cohésion sociale et divisions de !a sociologie. P., 1969. P. 637.

[13] *Mauss M.* Appréciation sociologique du bolchevisme // Revue de Métaphysique et de Morale. Vol. 31. № 1. Janv. — mars 1924. См. настоящее издание. Приложение.

[14] *Mauss M.* La Nation et l'internationalisme // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 638.

В научном творчестве Мосса, так же как и в деятельности школы Дюркгейма в целом, можно выделить два этапа: первый охватывает период до начала Первой мировой войны, второй — 1920–1941 гг. Работы первого периода посвящены главным образом проблемам религии, социальной морфологии и социологии познания. В этот период Мосс опубликовал в соавторстве ряд фундаментальных статей, получивших широкую известность: «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (1899), «Очерк общей теории магии» (1904) (обе в соавторстве с А. Юбером), «О некоторых первобытных формах классификации» (1903) (в соавторстве с Э. Дюркгеймом), «Опыт о сезонных изменениях в эскимосских обществах» (1906) (при участии А. Беша).

Наиболее значительные работы второго периода касаются проблем общей методологии в социологии и этнологии, «пограничных» тем, находящихся на стыке различных наук о человеке, и, наконец, проблемы обмена, занимающей центральное место в его исследовательской деятельности.

К этой серии работ относятся, в частности, следующие: «Деления и пропорции делений социологии» (1927), «Социальная связь в полисегментарных обществах» (1932), «Цивилизации: элементы и формы» (1929), «Фрагмент плана общей дескриптивной социологии» (1934), «Реальные и практические связи между психологией и социологией» (1924), «Обязательное выражение чувств» (1922), «Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти (Австралия, Новая Зеландия)» (1926), «Техники тела» (1935), «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие "я"» (1938) и, наконец, самая знаменитая и существенная для понимания всего научного творчества Мосса работа, его *magnum opus* — «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925)[15]. Научная и педагогическая деятельность ученого завершилась за девять лет до его смерти вследствие тяжелой болезни[16].

Влияние Мосса на развитие социальных наук во Франции, прежде всего этнологии, социальной антропологии и социологии, чрезвычайно велико и конкурирует с влиянием Дюркгейма. Приве-

---

[15] Эти и другие произведения Мосса вошли в следующие книжные издания: Mélanges d'histoire des religions. P., 1909 (в соавторстве с А. Юбером); Manuel d'ethnographie. P., 1947; Sociologie et anthropologie. P., 1950 (впоследствии книга неоднократно переиздавалась); Oeuvres. T. 1–3. P., 1968, 1969; Essais de sociologie. P., 1969.

[16] Последняя его работа — «Техники и технология» была написана в 1941 г. и опубликована в 1948 г.

дем высказывания некоторых видных представителей французской социальной мысли, свидетельствующие об этом. Основоположник структурализма в этнологии Клод Леви-Стросс называет Мосса Ньютоном этнологии и считает его метод «во многих отношениях более удовлетворительным, чем метод его учителя»[17]. Философ-феноменолог М. Мерло-Понти утверждал, что «социальная антропология — это во многих отношениях творение Мосса, по-прежнему живущее перед нашими глазами»[18]. Социолог, «плюралист» Георгий (Жорж) Гурвич подчеркивал, что в творчестве Мосса «французская социология первой четверти XX в. достигла кульминации во всем лучшем, что в ней есть»[19]. Труды французского ученого широко известны и признаны и за пределами Франции.

Как уже отмечалось, научное творчество Мосса носит чрезвычайно фрагментарный, незавершенный, неконцептуальный характер. По словам французского социолога и этнолога Ж. Казнева, его сочинения в целом «производят впечатление мозаики или, если прибегнуть к другому образу, скорее фонтана искр, чем большого очага»[20]. Отсюда следует, что попытка представить его идеи как целостную систему сама по себе была бы в известной мере их искажением: ведь в его собственных трудах этой системы нет. Тем не менее их несомненно объединяют некоторые фундаментальные теоретико-методологические принципы. И главные из них непосредственно связаны с социологическими концепциями Дюркгейма и его школы[21].

---

[17] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 146; Lévi-Strauss C. La sociologie Française // La sociologie au XXe siècle. Vol. 2. P., 1947. P. 535.

[18] *Merleau-Ponty M.* Eloge de la philosophie et autres essais. P., 1953. P. 145.

[19] *Gurvitch G.* La vocation actuelle de la sociologie. T. I. 4-ème éd. P., 1968. P. 16.

[20] *Cazeneuve J.* Sociologie de Marcel Mauss. P., 1968. P. 5.

[21] Анализ концепций Дюркгейма см. в следующих работах: *Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964; *Коржева Э. М.* Категория коллективного сознания и ее роль в концепции Эмиля Дюркгейма // Вестник Московского ун-та. Сер. «Философия». 1968. № 4; *Коржева Э. М.* Социологическая теория познания Э. Дюркгейма // Из истории буржуазной социологии XIX–XX вв. М., 1968; *Гофман А. Б.* «Социологизм» как концепция: Эмиль Дюркгейм // Историко-философский сборник. М., 1972; *Гофман А. Б.* Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4; *Осипова Е. В.* Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977. О школе Дюркгейма в целом, вошедшей в историю социальной мысли под названием «Французская социологическая школа», см.: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 206–228; *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // *Гофман А. Б.* Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 2003. С. 429–470.

## 2. «СОЦИОЛОГИЗМ» И ИДЕЯ «ТОТАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»

Мосс несомненно разделяет основные принципы «социологизма», сформулированные Дюркгеймом. В программной энциклопедической статье «Социология», написанной совместно с Полем Фоконне, он отстаивает вслед за учителем идею специфичности социальной реальности и методологический принцип объяснения социальных фактов другими социальными фактами: «Поскольку социальные факты специфичны, они могут объясняться только причинами того же порядка, что они сами»[22].

Детерминизм, господствующий в социальной реальности, выводится из ее включенности в универсальный природный порядок[23]. Отсюда целью социологии провозглашается формулирование законов той или иной степени общности: «Существует множество законов различной степени общности. Объяснять в социологии, как и во всякой науке, — значит открывать более или менее частные законы, т. е. связывать определенные факты определенными отношениями»[24].

Эти постулаты дюркгеймовской позитивистской методологии[25] сочетаются с акцентом на «психическом элементе социальной жизни, коллективных верованиях и чувствах»[26].

Мосс, как и Дюркгейм, доводит принцип объяснения социального социальным до «социологического экспансионизма», т. е. рассматривает социологию как универсальную науку, включающую в себя другие социальные науки: этнографию, статистику, правоведение, политическую экономию и т. д.[27]

Но реально в своем творчестве Мосс включал в социологию главным образом этнографию. Эти две дисциплины в его исследованиях настолько тесно связаны, что Мосса-социолога просто невозможно отделить от Мосса-этнографа. По замыслу Мосса, «оплодотворение» этнографии социологией должно было превратить ее в науку, каковой

[22] *Fauconnet P., Mauss M.* Sociologie // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 159.

[23] Там же. С. 140.

[24] Там же. С. 164.

[25] Сам Мосс называл себя «позитивистом, верящим только в факты» (L'Oeuvre de Mauss par lui-même // Revue française de sociologie. Vol. 20. № 1. Janv.-mars 1979 (No spéc.: Les Durkheimiens. P. 209).

[26] *Fauconnet P., Mauss M.* Sociologie // *Mauss M.* Oeuvres. T. 3. P. 163.

[27] Там же. С. 174–175.

она в начале века, по его мнению, еще не являлась[28]. Этнографию он, по существу, не отличает от этнологии, а этнологию — от социологии, поскольку все эти науки, с его точки зрения, имеют один предмет — познание социальных фактов[29]. Этнология и этнография являются для него той же социологией, исследующей общества, отличные от современного, прежде всего так называемые первобытные общества.

Еще точнее было бы сегодня квалифицировать жанр, в котором работал Мосс, как социальную антропологию, т. е. сравнительную социологию, так как, пользуясь сравнительно-историческим методом, он стремился исследовать то или иное явление в различных обществах. И все же основное внимание он уделял социологии «первобытных» обществ, совпадающей, с его точки зрения, с этнологией. В этом он следовал примеру своего учителя: в фундаментальном труде «Элементарные формы религиозной жизни» также невозможно отличить Дюркгейма-социолога от Дюркгейма-этнолога. Мосс, как и Дюркгейм, сам не проводил полевых исследований, но вкус к конкретному этнографическому материалу у него был в высшей степени развит, а его эрудиция в этой области не имела себе равных. Любовь к фактам он прививал и своим ученикам: недаром многие из них стали этнологами, сочетающими теоретические и полевые исследования[30].

Выдвинутый Дюркгеймом постулат, разделявшийся и многими другими представителями Французской социологической школы, согласно которому исследование первобытных обществ имеет наиболь-

---

[28] Аналогичную попытку построения социологии на этнографических данных, исходя из других, менее систематических и серьезных методологических оснований, во французской социологии предпринял Шарль Летурно. См. его работу «Социология по данным этнографии». СПб., 1896.

[29] См.: *Mauss M.* Manuel d'ethnographie. P. 5.

[30] В свете сказанного становится понятно, почему Мосс, сам будучи «кабинетным» ученым, явился вдохновителем полевых исследований во Франции, разрабатывал методы этих исследований, впоследствии применявшиеся его учениками. Мосс шутливо называл себя «музейным» этнографом. Разумеется, тот факт, что сам он не проводил полевых исследований, свидетельствует не о качестве, а о жанре его научных изысканий: было бы наивным эмпиристским заблуждением считать, что только непосредственное наблюдение обеспечивает этнографическому исследованию высокий уровень. Напомним, что ряд выдающихся этнографов, и среди них такие, как Э. Тайлор и Дж. Фрэзер, также были «музейными» учеными. Следует отметить, что в области полевых исследований французская этнография до 30-х гг. XX в. вообще значительно отставала от английской, американской и немецкой.

шую эвристическую ценность, был тесно связан с эволюционизмом спенсеровского толка в подходе к проблемам развития и типологии обществ[31]. В целом Мосс также следует этому принципу. Но спенсеровский эволюционизм выражен у него гораздо слабее, чем у учителя. В своих исследованиях он ищет главным образом не генезис тех или иных явлений (что, по Дюркгейму, тождественно обнаружению их сущности), но, помещая их в контекст определенного социального целого, стремится выяснить их социальные функции. Мосс приходит к выводу о несовпадении «элементарных», «первоначальных» и «простых» фактов социальной жизни. «...Наиболее рудиментарные формы никоим образом не более просты, чем формы наиболее развитые, — пишет он. — Их сложность лишь другого порядка»[32].

Хотя Мосс, подобно Дюркгейму, основывал социологию религии на материале первобытных обществ, он вынужден был в конце концов обратить внимание на недостаточность такого подхода и необходимость исследования современных форм религиозной жизни[33]. В этом проявилось частичное осознание методологической несостоятельности эволюционизма Спенсера, разделявшегося в определенном отношении Дюркгеймом и оказавшего влияние на самого Мосса.

Некоторые расхождения между Моссом и Дюркгеймом обнаруживаются и в их общих антропологических концепциях. Для Дюркгейма человек есть *Homo duplex*, двойственная реальность, внутри которой индивидуальная (биопсихическая) и социальная реальности сосуществуют, фактически не смешиваясь[34].

Антропологическая концепция Мосса — это концепция «тройственного» человека в единстве его биологических, психических и социальных черт. «Изучаем ли мы частные факты или общие факты, в сущности, мы всегда имеем дело с целостным человеком...»[35] — пишет он. Мосс обосновывает необходимость изучения «тотального»,

---

[31] Следуя Спенсеру, Дюркгейм утверждал, что «общества суть лишь различные комбинации одного и того же исходного общества». *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 480.

[32] *Mauss M.* La Prière // Mauss M. Oeuvres. T. 1. P. 396.

[33] См.: *Mauss M.* Divisions et proportions des divisions de la sociologie; Notes à l'essai sur les "Divisions de la sociologie" // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 200, 268.

[34] См.: *Durkheim E.* Le problème religieux et la dualité de la nature humaine // Bulletin de la Société française de la philosophie. 13ème année. № 3. Mars 1913. P. 63–75.

[35] *Mauss M.* Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. 305.

т. е. целостного, человека, представляющего собой подлинный предмет всех гуманитарных наук[36].

Идея «тотального человека» тесно связана у Мосса с тезисом о необходимости интеграции различных наук о человеке с целью создания синтетического человекознания. «...Тройственное рассмотрение тела, духа и социальной среды должно идти рука об руку»[37], — утверждает он. Отметим в этой связи различие в устремлениях Дюркгейма и Мосса. Перед Дюркгеймом стояла задача обосновать социологию как особую науку; с этой целью он стремился эмансипировать ее как по отношению к биологии, так и по отношению к психологии. Поэтому «антибиологизм» и «антипсихологизм» составляли в известном смысле пафос его творчества. Конституирование социологии в особую дисциплину, упрочение позиций дюркгеймовского «социологизма» во Франции, возникновение разрыва между ним и другими направлениями в исследовании человека, порождавшего трудности методологического порядка, — все эти факторы заставляют Мосса обратиться к решению противоположной задачи, состоящей в том, чтобы уже отделившуюся реально (а не только в названии, как это было ранее) социологию объединить с теми дисциплинами, от которых ранее Дюркгейм так усердно стремился ее отделить. В связи с этим у Мосса мы не находим «социального реализма» (т. е. взгляда на общество как на реальность, независимую от составляющих его индивидов), который содержится в теории Дюркгейма.

Стремление объединить различные науки о человеке проявилось в конкретных исследованиях Мосса, находящихся на стыке социологии, психологии и биологии. В работе «Обязательное выражение чувств», анализируя траурные обряды австралийских аборигенов, он показывает, что выражения скорби, сопровождающие эти обряды, представляют собой не только психологические и физиологические, но и социальные явления, поскольку они характеризуются такими чертами, как неспонтанность и обязательность[38]. Мосс развивает здесь тезис своего учителя, который писал о тех же австралийских траурных обрядах, что «жалуются не просто потому, что грустно, но потому,

---

[36] Понятие тотальности (целостности) выражает, во-первых, полноту всех свойств объекта, во-вторых, единство и интегрированность этих свойств.

[37] *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Mauss M. P. 308.

[38] См.: *Мосс М.* Обязательное выражение чувств (австралийские погребальные словесные ритуалы). См. настоящее издание.

что принято жаловаться»[39]. В другой работе Мосс приводит факты наступления смерти не просто в результате определенных физических причин, но вследствие того, что индивиды «знают или верят (что то же самое), что скоро умрут»[40]. Истоки этих индивидуальных представлений кроются, по Моссу, в коллективных религиозно-магических верованиях. Эти факты он считает типичным случаем «тотальных» фактов, требующих комплексного подхода: «Рассмотрения психического или, точнее, психоорганического здесь недостаточно... Здесь необходимо рассмотрение социального. И наоборот, недостаточно изолированного исследования того фрагмента нашей жизни, каковым является наша жизнь в обществе»[41].

Тот же принцип «тройственного союза» (социологии, биологии и психологии) проводится в работе «Техники тела». В одной из своих лекций Мосс определял технику как «совокупность традиционных актов, направленных на определенные объекты с целью получения механического, физического или химического результата и ожидаемого как такового»[42]. Он различает инструментальные техники и техники тела. Под последними понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом[43]. Мосс обращает внимание на тот факт, что в различных культурах люди по-разному производят даже те физические действия, которые представляются наиболее «естественными» и инвариантными. Традиционные культурные образцы оказывают влияние на способы жестикуляции, родов, кормления грудью, ходьбы, бега, плавания, положения во время сна и т. д.

Исследования Мосса, осуществленные на стыке различных наук о человеке, и сегодня представляют научный интерес и находят про-

---

[39] *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 568. Эти выводы Дюркгейма и Мосса подтверждаются и более поздним этнографическим материалом. Как свидетельствовал Вайпулданья из австралийского племени алава, «плакальщицы могут замолкать и возобновлять свои стенания, как если бы они регулировали их при помощи выключателя» *(Локвуд Д.* Я — абориген. М., 1971. С. 115).

[40] *Мосс М.* Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти (Австралия, Новая Зеландия). См. настоящее издание. С. 287.

[41] Там же. С. 303.

[42] *Mauss M.* Manuel d'ethnographie. P. 22.

[43] *Мосс М.* Техники тела. См. настоящее издание.

должение. Многочисленные факты подтверждают влияние группового и массового внушения и психического заражения на физическое самочувствие человека. Все большее внимание в социальных науках обращается на социальное значение человеческого тела, его социально-символические и социально-технические функции[44]. В полной мере сохраняет свою актуальность призыв Мосса к объединению и интеграции различных наук о человеке, к комплексному изучению человека.

Мосс не разработал какой-либо общей теории человека, объединяющей разнообразные средства его познания. Положительное значение идеи «тотального» человека не в теоретическом синтезе, а, во-первых, в познавательной установке на единство наук о человеке, во-вторых, в конкретных исследованиях Мосса, в которых эта установка воплощена.

## 3. СОЦИАЛЬНАЯ МОРФОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИОЛОГИЯ

Большое внимание Мосс уделяет рассмотрению внутренних подразделений социологии как науки. В этом пункте фрагментарность и незавершенность его построений парадоксальным образом сочетаются со стремлением к точным классификациям и делениям различных структурных компонентов науки. Остановимся на общем базовом делении социологии на ***социальную морфологию*** и ***социальную физиологию***, которое он проводит вслед за Дюркгеймом[45].

В сферу ***социальной морфологии***, по Моссу, входит изучение демографических и экологических условий социальной жизни[46]. Французский ученый подвергает критике У. Мак Дугалла за сведение социологии к коллективной психологии, полагая, что нельзя

---

[44] См., например: *Boltanski L.* Les usages sociaux du corps // Annales. 1971. № 1; *Loux F.* Le corps dans la société traditionnelle P., 1979; *Le Breton D.* Corps et symbolique sociale // Cahiers internationaux de sociologie. Juillet — déc. 1982; *Berthelot J. M.* Corps et société // Cahiers internationaux de sociologie. Janv. — juin 1983.

[45] См.: *Дюркгейм Э.* Социология и социальные науки (1909) // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.

[46] См.: *Mauss M.* Divisions et proportions des divisions de la sociologie // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 207–208.

отделять «сознание группы от всего ее материального и конкретного субстрата»[47].

Проблемы социальной морфологии рассматриваются Моссом, в частности, в двух известных работах: «О некоторых первобытных формах классификации» (в соавторстве с Дюркгеймом) и «Опыт о сезонных вариациях эскимосских обществ» (с участием А. Беша). В первой из этих работ авторы устанавливают зависимость логических и космологических представлений в первобытных обществах от типа социальных связей: последние выступают в качестве моделей, в соответствии с которыми конструируются картины мира. Антропоцентризм первобытного человека тождествен «социоцентризму». В частности, представления о космическом пространстве во многих обществах этого типа строятся по образцу пространственных форм и отношений в племени. В ходе автономизации интеллектуальной деятельности и ослабления эмоционального момента в познании эта связь между классификациями и социальными отношениями становилась все более отдаленной; что касается первобытных обществ, то они, напротив, наиболее наглядно демонстрируют эту связь. Отсюда Дюркгейм и Мосс делают вывод, что понятия и отношения между ними не формируются априори, но имеют социальное происхождение.

Концептуальная часть работы о первобытных классификациях в основном принадлежала Дюркгейму, фактический материал был собран преимущественно Моссом. Идеи, выдвинутые в этой работе, получили дальнейшее развитие в фундаментальном труде Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). В этой книге Дюркгейм прослеживал, в частности, происхождение категории рода, выводя ее из структуры тотемических кланов в Австралии. Более того, он обосновывал возможность выявления социальных истоков самых различных категорий разума, таких как время, пространство, число, причина, субстанция и т. д. Таким образом он рассчитывал преодолеть традиционную дилемму априоризма и эмпиризма и с позиций социологии подвергнуть пересмотру теорию познания в целом[48].

Работа о первобытных классификациях — серьезный вклад в социологию познания, в развитие представлений о первобытном

---

[47] *Mauss M.* Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. 287.

[48] *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 12–28.

сознании и происхождении категорий мышления. Впоследствии выводы Дюркгейма и Мосса относительно социальной организации как модели, на основе которой формируются первобытные представления о природе, неоднократно подтверждались этнографическими исследованиями самых различных культурных ареалов[49]. Нередко исследование французских ученых становилось объектом критики, что, однако, не помешало ему стать классическим. Критике подвергался этнографический материал, на котором авторы строили свои выводы, в частности интерпретация фактов, касающихся североамериканских индейцев[50]. Одни теоретики познания ставили вопрос о том, как может знание воспроизводить природные объекты, если вместо этого оно воспроизводит социальные отношения. Другие утверждали, что социальные формы объединения и разделения людей не могут объяснить более широкую практику классификации, так как сами они зависят от осуществления классификационной функции. Авторов упрекали за то, что они не дают представления о том, как вообще осуществляется процесс классификации, что у них отсутствует общая теория этого процесса. В связи с этим становится расплывчатым их основной тезис о том, что классификации воспроизводят социальные отношения, так как понятие «воспроизводить» в данном случае весьма неясно[51].

Известный социальный антрополог В. Тэрнер оспаривает основные положения работы Дюркгейма и Мосса, доказывая, что источник первобытных классификаций — не общество, а индивид, что не логические отношения между природными объектами строятся на основе социальных структур, а наоборот. «Я утверждаю, что именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации»[52], — пишет он.

---

[49] Из наиболее крупных работ такого рода следует отметить исследование А. М. Золотарева (1941), изучившего влияние дуальной организации на космологические представления различных племен (*Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964).

[50] Ряд возражений против концепции Дюркгейма и Мосса резюмируется в работе: *Lukes S.* Emile Durkheim. His Life and Work. L., 1973. Гл. 22. Примеч. 3.

[51] *Bloor D.* Durkheim and Mauss revisited: Classification and the sociology of knowledge // Studies in History and Philosophy of Science. Spec. issue. The Sociology of Knowledge: Cases and Debates. December 1982. Vol. 13. № 4. P. 268–269.

[52] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 102.

Спустя 80 лет после выхода в свет работы Дюркгейма и Мосса вокруг нее разгорелась оживленная дискуссия на страницах оксфордского журнала по истории и философии науки. За открывшей дискуссию статьей Д. Блура, целиком посвященной анализу и развитию идей Дюркгейма и Мосса с позиций социологии науки, последовал ряд комментариев и ответов автора оппонентам[53]. Д. Блур, отмечая ряд изъянов в статье о первобытных классификациях, в то же время подчеркивает жизненность сформулированных в ней идей. Автор считает необходимым дополнить их общей, так называемой сетевой моделью классификации. На материале, почерпнутом из истории физики, он доказывает истинность основного положения статьи Дюркгейма и Мосса. «В корпускулярной философии мы видим, что классификация вещей воспроизводит классификацию людей. Идея природы, используемой для социальной потребности, показывает нам, стало быть, почему эта формулировка правильна. Она представляет нам причину соответствий, установленных Дюркгеймом и Моссом»[54].

Дискуссия в оксфордском журнале сама по себе свидетельствует о том, что работа французских ученых отнюдь не сдана в архив, а содержащиеся в ней идеи продолжают привлекать внимание ученых и воспринимаются как актуальные.

В работе «Опыт о сезонных вариациях эскимосских обществ» Мосс доказывает существование тесной связи морфологического аспекта социальной жизни с «физиологическими» ее аспектами: религией, моралью, правом, экономикой. Мосс констатирует наличие «двойной морфологии» в эскимосских обществах: население концентрируется зимой и рассеивается летом. Эти годовые ритмы имеют регулярный характер. Соответственно социальные связи усиливаются зимой и ослабляются летом. Чем объяснить эти ритмические чередования? Одной из причин, по Моссу, является приспособление эскимосов к жизни окружающей их дичи, между ними происходит нечто вроде симбиоза. Но эти биолого-технические факторы дают лишь частичное объяснение данного феномена. Автор формулирует закон общего характера, согласно которому «социальная жизнь не поддерживается на одном и том же уровне в различные времена года, но проходит через последовательные и регулярные фазы растущей и падающей интен-

---

[53] См.: Studies in History and Philosophy of Science. December 1982. Vol. 13. № 4; September 1984. Vol. 15. № 3.

[54] *Bloor D.* Durkheim and Mauss revisited: Classification and the sociology of knowledge // Studies in History and Philosophy of Science. Spec. issue. The Sociology of Knowledge: Cases and Debates. December 1982. Vol. 13. № 4. P. 297.

сивности, отдыха и активности, расходования и восстановления»[55]. Нетрудно заметить, что эти тезисы сформулированы Моссом в полном согласии с идеями его учителя. В «Самоубийстве» Дюркгейм констатировал аналогичные явления и в жизни современного ему западного общества, связывая с ними увеличение или уменьшение количества «эгоистических» самоубийств в различные времена года. Подобное чередование концентрации и дисперсии Дюркгейм констатировал впоследствии и в жизни австралийских племен.

Мосс прослеживает влияние «двойной морфологии» на различные стороны жизни эскимосов. В частности, он показывает, что следствием ее является существование «двух религий» у эскимосов: «летней» и «зимней», вернее, «летняя» религия фактически отсутствует. Сезонные ритмы, по Моссу, имеют универсальное распространение, но в эскимосских обществах они выражены наиболее отчетливо, представляя квазиэкспериментальное подтверждение сформулированного им закона. Автор считает, что и внутри каждого времени года, месяца, недели, дня можно было бы обнаружить подобные колебания концентрации и дисперсии в человеческих группах, оказывающие значительное влияние на другие стороны социальной жизни.

В работе о сезонных морфологических вариациях у эскимосов показана специфика ритмов социальной жизни в архаических обществах. В позднейших исследованиях было обнаружено, что у дописьменных и древних народов, в средневековой Европе, в ряде неевропейских культур циклический характер социальной жизни связан со слабой вычлененностью человека из природы, подчинением его сознания чередованию времен года и антропоморфизацией окружающего мира, что накладывает свой отпечаток на восприятие времени. Циклический ритм социальной жизни вызывает в соответствующей культуре преобладание циклического времени над линейным[56].

Наряду с социальной морфологией Мосс выделяет в качестве особой части социологии *социальную физиологию*. При этом он подчеркивает необходимость осторожного использования терминов «морфология» и «физиология», исключения из них биологических

---

[55] Mauss M. avec la collab. de *Beuchat H.* Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos // L'Année sociologique. Vol. 9 (1904–1905). P. 127.

[56] См.: *Гуревич А. Я.* Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 43–55, 103–166.

ассоциаций в социологии[57]. Социальная физиология, по Моссу, исследует социальную структуру в движении. Она подразделяется на физиологию действий и физиологию представлений. Ее объектами являются системы различных социальных институтов: экономических, юридических, технических, научных, эстетических, религиозных.

Принятое во Французской социологической школе деление социологии на социальную морфологию и социальную физиологию было впоследствии использовано известным английским социальным антропологом А. Рэдклифф-Брауном, который вообще был тесно связан со школой[58]. Под морфологией он понимал «определение, сравнение и классификацию различных структурных систем»[59]. Социальная физиология отвечает на вопросы: «Как сохраняются структурные системы? Каковы механизмы, поддерживающие существование совокупности социальных отношений, и как они работают?»[60] Наряду с морфологическим и физиологическим аспектами Рэдклифф-Браун выделяет третий аспект изучения социальной жизни: исследование изменений и возникновения новых структур[61].

Деление на социальную морфологию и социальную физиологию не исключает, согласно Моссу, деления на специальные социологии и общую социологию. Специальные социологии являются частями социальной физиологии, их предмет — изучение социальных институтов; общая социология изучает универсальные явления социальной жизни, которые подразделяются на «интрасоциальные» и «интерсоциальные». В число последних входит, по Моссу, и такой важный феномен, как цивилизация.

Цивилизацию Мосс трактует как продукт общения, контактов между обществами. «...Нечто вроде сверхсоциальной системы социальных систем — вот что можно назвать цивилизацией»[62], — утверждает он. Между обществами, близкими по языку, искусству, происхождению, можно обнаружить семьи народов, зоны и слои цивилизаций.

[57] См.: *Mauss M.* Divisions et proportions des divisions de la sociologie // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 206—209.

[58] Мосс был дружен с Рэдклифф-Брауном и состоял с ним в переписке. См.: Lettres de Mauss à Radcliffe-Brown (1924—1930) // Etudes durkheimiennes. Bulletin d'information. Oct. 1984. № 10. P. 1–10.

[59] *Radcliffe-Brown A.* Structure and Function in Primitive Society. L., 1952. P. 195.

[60] Там же.

[61] См. там же. С. 201.

[62] *Mauss M.* Les civilisations. Eléments et formes // Mauss M. Oeuvres. T. 2. P. 463.

Разграничение и даже радикальное противопоставление цивилизации и культуры получило широкое распространение в западной этнологии, социологии и философии. Так, в историософской концепции О. Шпенглера, известного представителя «философии жизни» в Германии, цивилизация означает такой этап в историческом развитии, когда наступает вырождение общественного организма; культура — это его интенсивная жизнедеятельность, цивилизация — это его умирание. Мосс также различает культуру и цивилизацию, но не противопоставляет их, и основание этого различия у него совершенно иное. Если цивилизация, с его точки зрения, является результатом контактов между обществами, то культура — продукт определенного общества: это не что иное, как социальная система или же представление, которое в ней существует о себе самой. Отношение Мосса к теориям Шпенглера резко критическое: он считает, что классификации цивилизаций, данные Шпенглером, могут иметь ценность лишь в глазах широкой публики, но не для ученого[63].

Из сказанного становится очевидным, что, различая культуру и цивилизацию, Мосс отнюдь не склонен к разделению культуры и социальной системы, получившему распространение в американской культурной антропологии и социологии. Включение культуры в социальную систему и даже их отождествление теснейшим образом связано с включением этнологии в социологию во Французской социологической школе.

Как уже отмечалось, в сферу социальной физиологии, согласно Моссу, входит изучение систем различных институтов. Особое внимание среди них он уделяет религиозным институтам, что вполне гармонирует с тем местом, которое религиозная проблематика занимает в творчестве Дюркгейма. Но в отличие от учителя он не ищет универсальной «природы религии». «В действительности не существует такого объекта, сущности под названием Религия; имеются лишь более или менее тесно соединенные в систему религиозные явления, которые называют религиями и которые существуют исторически в определенных человеческих группах и в определенные времена»[64], — пишет он. Критикуя теологов и заодно с ними У. Джеймса, Мосс вместе с А. Юбером отрицает существование особого религиозного чувства: «О религиозных чувствах можно говорить с тем же основанием, что

[63] См. там же. С. 467–468.

[64] *Mauss M.* Philosophie religieuse, conceptions générales // Mauss M. Oeuvres. T. 1. P. 93–94. См. также с. 401.

и об экономических или технических чувствах. Каждому виду социальной деятельности соответствуют обычные страсти и чувства»[65].

Несмотря на некоторые расхождения с учителем в трактовке проблем религии, Мосс, тем не менее, остается в целом его приверженцем. Как и Дюркгейм, он рассматривает религию как синоним священного, как продукт и источник социальных связей. Необходимо учитывать при этом, что некоторые выводы самого учителя в области религиоведения базировались на исследованиях Мосса и Юбера, так что в данном случае зачастую следует говорить не о влиянии Дюркгейма, а о влиянии на Дюркгейма.

Принципы «социологизма» были применены Моссом в анализе различных религиозных явлений. Наиболее известные исследования этого рода — написанные им вместе с Юбером «Опыт о природе и функции жертвоприношения» и «Очерк общей теории магии». В первом из них жертвоприношение рассматривается как способ «установления коммуникации между священным и светским мирами посредством жертвы, т. е. вещи, разрушаемой в процессе церемонии»[66]. Жертвоприношение имеет два аспекта: с одной стороны, это акт утилитарный, с другой — акт долженствования. Как и другие религиозные явления, оно имеет социальную природу и выполняет социальную функцию. «Религиозные понятия, поскольку в них верят, существуют; они существуют объективно, как социальные факты. Священные вещи, к которым относится жертвоприношение, являются социальными. И этого достаточно, чтобы объяснить жертвоприношение»[67].

Работа «Очерк общей теории магии» предваряет концепцию магии Дюркгейма, сформулированную им в «Элементарных формах религиозной жизни». Магический обряд квалифицируется в ней как «любой обряд, который не составляет часть организованного культа, обряд частный, секретный, таинственный и стремящийся как к пределу к запретному обряду»[68]. Как и Дюркгейм впоследствии, Мосс и Юбер характеризуют магические обряды как «иррелигиозные» и

---

[65] *Mauss M.* Notes à l' "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" // Mauss M. Oeuvres. T. 1. P. 39. Вообще, отношение Мосса к концепции Джеймса, изложенной в его книге «Многообразие религиозного опыта», более критическое, чем у Дюркгейма.

[66] *Hubert H. et Mauss M.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Mauss M. Oeuvres. T. 1. P. 302.

[67] Там же. С. 306.

[68] *Hubert H. et Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. 16.

«антирелигиозные»[69]. Различия между магическим и религиозным ритуалами в том, что они практикуются разными агентами (магами и жрецами, хотя иногда это одно лицо) в различных местах; самое же главное отличие магии от религии в ее интимном, таинственном и индивидуальном характере. Несмотря на то, что магия носит индивидуальный характер, она, как и религия, является феноменом священным и в конечном счете коренится в условиях социальной жизни.

Вследствие чрезвычайных трудностей разделения религии и магии, двусмысленности и противоречивости этого разделения Мосс в конце концов смягчает его категоричность. В своих лекциях по этнографии он, различая религию в узком смысле и религию в широком смысле, исключает магию лишь из первой, но включает ее во вторую[70]. Тем не менее первоначальный тезис остается в силе, и Мосс продолжает говорить об этих двух явлениях как о разнопорядковых. Разделение религии и магии существовало и до теоретиков Французской социологической школы; впоследствии его проводили (хотя и из других теоретических оснований) Ж. Гурвич, Р. Турнвальд, Р. Бенедикт, Б. Малиновский.

Истоки магических обрядов и верований Юбер и Мосс видят в понятии *мана*, введенном в научный оборот Р. Кодрингтоном в его исследовании о меланезийцах[71]. Необходимо отметить, что в попытке объяснить магические действия и представления, исходя из понятия *мана*, описание явления выдается за его объяснение. Понятие *мана*, в котором Мосс и Юбер видят основание магии, не является научным понятием[72]; оно представляет собой лишь субъективную форму, выражающую более глубокую реальность, форму, которая сама нуждается в объяснении. Бергсон не без основания утверждал в этой связи, что скорее не магия возникла из представления о *мана*, но, напротив,

---

[69] См. там же. С. 15.

[70] См.: *Mauss M.* Manuel d'ethnographie. P. 171.

[71] Понятие *мана* выражает существующее в некоторых «примитивных» обществах представление (*оренда* у ирокезов, *вакан* у сиу и т. п.) об универсальной всепроникающей мистической силе, обладающей большим количеством атрибутов, в том числе атрибутами причины и субстанции. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» употреблял выражение «тотемическая *мана*».

[72] Недаром в настоящее время в этнологической теории это понятие не используется в качестве объясняющего.

*мана* является продуктом укоренившихся магических верований[73], а Леви-Стросс иронически замечает, что по крайней мере в одном случае понятие *мана* обладает мистическими свойствами, а именно в самих концепциях теоретиков Французской школы[74].

## 4. ИДЕЯ «ТОТАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ФАКТОВ» И ИССЛЕДОВАНИЕ ЭВОЛЮЦИИ ПОНЯТИЯ ЛИЧНОСТИ

Вернемся, однако, к постановке Моссом общих проблем социологии. Важнейшее место здесь занимает его идея «тотальных социальных фактов». В этом пункте, как и во многих других, проявился незавершенный и многозначный характер его творчества. Отсюда разнородность интерпретаций понятия «тотального социального факта» в этиологической и социологической литературе.

Если задачей синтетического человекознания Мосс считает исследование «тотального человека», то познание «тотальных социальных фактов» он провозглашает высшей познавательной целью социологии (и этнологии). Что же представляют собой «тотальные социальные факты» у Мосса? Следует и здесь подчеркнуть, что речь в данном случае идет не о развернутой систематической концепции, но об общих методологических установках, содержащихся в его исследованиях, и разбросанных в них высказываниях. Наша задача соответственно состоит в возможно более адекватной *реконструкции* этих неявных установок.

Первый смысл идеи «тотальных социальных фактов» состоит в стремлении рассматривать социальные явления, объекты в многообразии, полноте и интегрированности их свойств. В этом смысле *все* факты социальной жизни, являющиеся объектами социологии, должны (по крайней мере, в идеале) рассматриваться как тотальные (целостные). Но, трактуя социальные факты как тотальные образования, Мосс не рассматривает их как замкнутые и самодовлеющие. Поскольку этот подход для него универсален, он доводит его до точки зрения «тотальности-в-тотальности»: социальная система в целом

---

[73] См.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 178.

[74] См.: *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. XLV.

выступает как наиболее общее и фундаментальное образование, с которым должны соотноситься в исследовании включенные в нее частные явления. «Действительно, подобно тому как не существует независимого элемента религии, например, той или иной религиозной организации, но существуют религии; подобно тому как недостаточно просто изучить ту или иную часть экономики общества, чтобы описать его экономический строй и т. д.; одним словом, подобно тому как подлинные реальности, являющиеся дискретными, — это религиозные системы, юридические системы, морали, экономики, эстетики, техника и наука каждого общества; подобно этому, каждая из этих систем, в свою очередь... есть только часть социальной системы в целом. Следовательно, описывать одну или другую, не принимая во внимание все и особенно не учитывая тот основной факт, что они образуют систему, — это значит обречь себя на их непонимание»[75].

Трактовка социальных явлений в тесной связи с другими явлениями социальной жизни и с социальной системой, в которую они включены, составляет, по Моссу, специфику *социологического* подхода, его отличие от методов других общественных наук. Таким образом, Мосс вслед за своим учителем формулирует основные принципы структурного функционализма. С одной стороны, он рассматривает функцию как вклад в социальное целое: «Все в обществе, даже наиболее частные явления, есть прежде всего функция и функционирование: понять что-либо можно, лишь относя его к целому, ко всей общности, а не к изолированным частям»[76]. С другой стороны, как отмечает Леви-Стросс, Мосс понимает функцию по примеру алгебры, полагая, что одни социальные ценности познаются в функции других. Функционализм своего соотечественника Леви-Стросс считает более удовлетворительным, чем аналогичный метод у Малиновского: там, где Мосс стремится обнаружить *постоянное отношение* между явлениями, Малиновский пытается объяснить их лишь исходя из того, *чему они служат*[77].

---

[75] *Mauss M.* Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 306.

[76] *Mauss M.* Divisions et proportions des divisions de la sociologie // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 214.

[77] См.: *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. XXXVI.

Но ориентация Мосса на обнаружение целостности социальных объектов сочетается, как уже отмечалось, с вниманием к механизмам взаимопроникновения и взаимозависимости социального и индивидуального. Это проявилось, в частности, в его трактовке символов как характерной черты социальных фактов. Символы для Мосса выступают одновременно как представители социальной реальности и как посредники между индивидуальными установками и ориентациями: «В действительности они выражают прежде всего присутствие группы; но они выражают также действия и инстинктивные реакции ее членов, прямые потребности каждого и всех, их личностей, их взаимных отношений»[78].

Первое значение «тотальных социальных фактов» у Мосса является преимущественно *методологическим*: оно состоит в установке на исследование всех социальных фактов как целостных. Однако Мосс рассматривает эти факты и в качестве особого рода *онтологических* образований, отличающихся от других социальных фактов. Во втором значении «тотальные социальные факты» в его интерпретации представляют собой явления, пронизывающие все стороны конкретной социальной системы, фокусирующие и сосредоточивающие ее в себе. Это тотальные факты в собственном смысле. «Все эти явления суть одновременно явления юридические, экономические, религиозные и даже эстетические, морфологические и т. д.»[79], — пишет Мосс. В определенных случаях они приводят в движение все общество и все его институты или же значительное их множество[80]. Естественно, оба значения чрезвычайно близки друг к другу, так как исследование совокупности всех связей объекта является условием обнаружения его системообразующих связей.

Таким образом, идея «тотальных социальных фактов» вписывалась в общий контекст движения научной мысли XX столетия, а именно становления и развития системной ориентации в науке. В трактовке этой идеи прежде всего видно влияние Дюркгейма. Но если Дюркгейм в данном отношении рассматривал в качестве образца лишь биологию (разрабатывая «организмическую» модель общества), то Мосс уже имел перед глазами пример психологии и лингвистики[81],

[78] *Mauss M.* Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. 300.

[79] *Мосс М.* Опыт о даре. См. настоящее издание. С. 279.

[80] См.: там же.

[81] См.: *Мосс М.* Опыт о даре. См. настоящее издание. С. 282–283. Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. 299.

в которых проблема целостности изучаемых объектов в его время выдвигалась на первый план. Определенное влияние на Мосса в этом отношении оказал и известный американский культурантрополог Ф. Боас, этнографические описания которого широко использовал французский ученый.

В качестве «тотального социального факта» в первом из указанных нами (методологическом) значении Мосс рассматривает вопрос о том, как в различных социальных системах выступает понятие о человеческой индивидуальности. В работе «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие „я"» (1938) он показывает, как эволюционировало это понятие в историческом процессе, какие формы оно принимало в различных правовых и религиозных системах, в обычаях, социальных структурах и умонастроениях. Согласно Моссу, «категория "я"», «культ "я"», «уважение к "я"» – сравнительно недавнего происхождения. На примере обществ индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки и австралийских аборигенов он доказывает, что в дописьменных обществах существует еще не понятие о «я» (в отличие от ощущения телесной и духовной индивидуальности, которое существовало всегда и везде), но понятие персонажа, роли, функции, выполняемой индивидом в социальной жизни. В брахманической и буддийской Индии, в древнем Китае, по Моссу, появляется понятие личности («персона»), но затем оно исчезает в последние века до новой эры. У древних римлян понятие личности — «персона» — выступает в новой форме: она «больше, чем факт организации, больше, чем имя или право на персонаж и ритуальную маску; она — фундаментальный факт права»[82]. У стоиков понятие «персона» приобретает моральный смысл, а в христианстве оно превращается в метафизическую сущность. Что же касается собственно категории «я», обозначающей психологическое существо, то она, согласно Моссу, появляется в европейском мире лишь в конце XVIII в. в результате огромных социальных и интеллектуальных сдвигов.

Мосс выражает опасение за судьбу человеческой индивидуальности в современном мире. «Кто знает, будет ли даже эта "категория" (категория «я». — *А. Г.* ), которую все мы здесь считаем прочно утвердившейся, всегда признаваться таковой?»[83] — с тревогой говорит

[82] *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я». См. настоящее издание. С. 341.

[83] Там же. С. 351.

он, указывая затем, что даже в тех странах, где принцип священности человеческой личности сформулирован, он поставлен под сомнение. Мосс имеет в виду фашизм с присущим ему жестоким подавлением индивидуальности. Тревога Мосса вполне понятна, учитывая, что во время написания этой работы фашистские режимы активно осуществляли процессы «деперсонализации» и «коллективизации» человека.

Исследование Мосса построено на анализе конкретного этнографического и исторического материала. Он рассматривает понятие об индивидуальности в конкретных социальных системах, ограниченных определенными пространственными и временными рамками. При этом он стремится воспроизвести эволюцию исследуемой категории, что отделяет его от теоретиков культурного релятивизма. Несомненно, здесь сказалось влияние виднейшего американского этнографа Л. Моргана, которого Мосс высоко ценил, называя его основоположником наших наук[84].

«Тотальным социальным фактом» во втором из указанных нами, онтологическом смысле является, согласно Моссу, обмен в форме дарения, исследование которого он предпринимает в работе «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925).

## 5. *MAGNUM OPUS* МАРСЕЛЯ МОССА: «ОПЫТ О ДАРЕ»

Не у каждого выдающегося ученого бывает *magnum opus*, главный труд жизни, содержащий квинтэссенцию всей его научной деятельности. В научной биографии Мосса такой труд был, это «Опыт о даре». В историю социальной мысли он вошел прежде всего как автор этого исследования.

Проблема обмена, которой посвящен «Опыт о даре», не случайно оказывается в центре внимания Мосса. Собственно, тенденция к рассмотрению социальной жизни как процесса непрерывного и универсального обмена материальными и символическими благами присутствовала и в более ранних его исследованиях. Более того, во всем его научном творчестве прослеживается стремление видеть в самых различных социальных явлениях равновесие, взаимодо-

[84] *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я». См. настоящее издание. С. 329.

полнительность, взаимную компенсацию, выступающие для него в качестве своего рода основополагающего закона социальной жизни, ее непременного условия[85]. Так, в исследовании Мосса и Юбера о жертвоприношении последнее, в сущности, представлялось как обмен, как дар, в котором приносящий жертву, отдающий что-либо ему принадлежащее, рассчитывает получить за это какую-то компенсацию (материальную или символическую) от сверхъестественных сил, которым приносится жертва. В упоминавшейся выше работе о сезонных изменениях в социальной жизни эскимосов равновесие и взаимодополнительность принимают диахроническую форму, при которой рассеяние населения в одно время года уравновешивается его концентрацией в другое. Непосредственно к «Опыту о даре» примыкают ранее опубликованные статьи Мосса, в которых затрагивается проблема обмена: о происхождении понятия денег (1914), о распространении потлача в Меланезии (1920), о договоре у фракийцев (1921) и некоторые другие[86]. В известном смысле все творчество Мосса пронизано идеей взаимности и обмена как основного принципа социальной жизни. Что же касается «Опыта о даре», то в нем эта идея получила наиболее развернутое и фундаментальное обоснование. Для Мосса «Опыт» — *magnum opus* не потому, что он больше других по объему: в нем представлены самые дорогие для автора идеи по поводу самого важного, с его точки зрения, предмета.

Среди ученых, оказавших влияние на подход Мосса к проблематике социального обмена, прежде всего следует, конечно, отметить его учителя Дюркгейма. Наиболее существенной в данном отношении явилась дюркгеймовская концепция социальной солидарности. Для Дюркгейма солидарность была синонимом общественного состояния; отсутствие же ее связывалось с аномией (кризисом нормативной системы) и патологическим состоянием общества. И хотя Дюркгейм не обращался специально к исследованию обмена, его интерпретация общества как моральной сущности, основанной на солидарности, взаимосвязи и взаимозависимости составляющих его индивидов и групп, несомненно, сказалась на концепции Мосса.

---

[85] На эту общую тенденцию в творчестве Мосса справедливо указал Ж. Казнев. См.: *Cazeneuve J.* Sociologie de Marcel Mauss. P. 75; *Cazeneuve J.* Mauss. P., 1968. P. 23–24.

[86] *Mauss M.* Les origines de la notion de monnaie // Mauss M. Oeuvres. T. 2. P. 106–112; L'extension du potlatch en Mélanesie // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 29–31; Une forme ancienne de contrat chez les Thraces // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 35–43.

В теоретическом плане в исследовании Мосса заметно влияние американского социолога и экономиста Т. Веблена (1857–1929) и немецкого социолога и философа Г. Зиммеля (1858–1918), хотя прямого указания на роль этих теоретиков в «Опыте о даре» нет. Веблен в своей широко известной книге «Теория праздного класса» (1899) активно развивал ряд тем, ставших впоследствии ключевыми в исследовании Мосса[87]. Речь идет об анализе таких факторов распределения, обмена и потребления, как честь, престиж, показные соперничество и расточительность, а также о внимании Веблена к потлачу, обычаю североамериканских индейцев, которому Мосс впоследствии придавал особое значение.

Теоретическое влияние Зиммеля не бросается в глаза при чтении «Опыта»; тем не менее это влияние представляется несомненным и достаточно глубоким. Вообще Зиммель был связан со школой Дюркгейма и даже опубликовал статью в «Социологическом ежегоднике»[88], что само по себе было явлением необычным, так как на страницах журнала авторы «со стороны», не входившие в состав дюркгеймовской группы, почти не фигурировали. Зиммель рассматривал обмен как одну из основных форм социального взаимодействия, как «особого рода социологическую структуру, первичную форму и функцию межиндивидуальной жизни»[89]. Некоторые идеи, разрабатывавшиеся в «Опыте о даре» на этнографическом и историческом материале, были выдвинуты Зиммелем. К ним относятся: существование в архаических обществах тесной связи между ценностью отдельного блага с ценностью вовлеченных с ним в обмен других благ; взаимосвязь и взаимопроникновение экономического и внеэкономического ас-

[87] *Веблен Т.* Теория праздного класса. М., 1984. Работы Веблена были известны дюркгеймианцам, и некоторые из них рецензировались в дюркгеймовском журнале. В частности, «Теория праздного класса» была отрецензирована одним из наиболее видных представителей школы Дюркгейма – экономистом Ф. Симианом (L'Année sociologique. P., 1901. T. 4. P. 532).

[88] *Simmel G.* Comment les formes sociales se maintiennent // L'Année sociologique. T. 1. P., 1898. P. 71–109. Книга Зиммеля «Философия денег» (1900), касающаяся, в частности, проблем обмена, была отрецензирована в «Социологическом ежегоднике» Дюркгеймом. Рецензия содержала ряд критических замечаний, особенно в связи с «нестрогостью» методологии автора книги. Однако сам факт выбора этой книги для рецензирования означал, что она соответствовала научным критериям школы.

[89] *Simmel G.* On Individuality and Social Forms. Selected Writings. Ed. by D. N. Levine. Chicago; London, 1971. P. 68.

пектов архаического обмена; значение взаимных даров как формы архаического обмена, в частности значение ответного дара; субъективизация отношений человека с вещами, наделение их свойствами живой и духовной субстанций в архаическом типе общества[90].

Важнейшую роль в формировании подхода Мосса к исследованию дара сыграли многочисленные работы этнографов, среди которых следует отметить исследования Ф. Боаса об индейцах северо-запада Северной Америки и Б. Малиновского о племенах западной части Тихого океана.

Необходимо указать еще на один источник интереса французского ученого к проблематике обмена — источник, находящийся за пределами науки. Это его активное участие в кооперативном социалистическом движении, с которым были связаны его социально-реформистские устремления и надежды. «Профсоюз и социалистический кооператив составляют основу будущего общества»[91], — утверждал он. Исследование обмена в форме дара, содержащего в себе, согласно Моссу, сам принцип «нормальной социальной жизни», было призвано служить научным обоснованием перспектив кооперативного движения и реформистского социализма в целом.

Исследование Мосса основано на анализе этнографических описаний жизни аборигенов Океании, Австралии, Северной Америки, а также некоторых древних религиозно-правовых систем. На огромном этнографическом и историческом материале автор показывает, что до появления денег (в той или иной форме) и рынка универсальным средством обмена в архаических обществах является дарение; таким образом, обмен здесь не является просто экономической сделкой в обычном европейском понимании. В то же время дар в этих обществах не есть чисто альтруистический акт, так как он непременно предполагает компенсирующий взаимный дар в той или иной форме, но в отличие от обычной сделки оба эти акта отделены друг от друга во времени. Будучи формально добровольными, в действительности дары являются строго обязательными. Из трех тесно связанных между собой обязанностей, которые составляют обмен в форме дара: *давать, брать и возмещать*, — наиболее существенной, по Моссу, является обязанность возмещать. Уклонение от одной из этих обязанностей

[90] Там же. С. 43–69.

[91] Цит. по: *Desroche H.* Marcel Mauss, "citoyen" et "camarade". Ses "incursions écrites dans le domaine du normatif" // Revue française de sociologie. Vol. 20. № 1. Janv. – mars 1979. P. 225.

влечет за собой серьезные последствия для субъектов обмена, вплоть до объявления войны. В качестве субъектов обмена в архаических обществах выступают главным образом не индивиды, а группы либо индивиды, символизирующие группы (вожди и т. д.).

Отмечая обязательный и универсальный характер дарения, Мосс, широко использовавший исследования выдающегося английского ученого Бронислава Малиновского, вместе с тем критикует его за то, что при анализе обмена у тробрианцев он классифицирует различные виды обмена как некий континуум — от чистой сделки до *чистого дара*, т. е. не требующего ответного дара (например, дар мужа жене, отца детям)[92]. Впоследствии Малиновский сам признал ошибочность своей точки зрения, состоящей в изоляции явления от его контекста, и справедливость критики Мосса, придя независимо от него к выводам, близким тем, что содержатся в «Опыте о даре»[93].

Дары в рассматриваемых Моссом обществах составляют систему взаимных «тотальных, совокупных поставок», непрерывно циркулирующих от клана к клану, от фратрии к фратрии, от племени к племени. Они выходят за рамки экономических отношений и охватывают все сферы общества; они универсальны, как универсален сам обмен в отношениях между людьми: «... Все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги, – составляет предмет передачи и возмещения»[94].

Особое внимание Мосс уделяет рассмотрению потлача — обычая, широко распространенного среди индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки. Любое более или менее значительное событие в их жизни сопровождалось раздачей даров, угощениями, устройством пиршеств. Между кланами, племенными группами и индивидами существовала настоящая борьба за первенство в расточительстве, доходившая до истребления имуществ[95]. Отдавая или уничтожая свои

[92] См.: *Мосс М.* Опыт о даре. См. настоящее издание. С. 272 и дал.

[93] См.: *Malinowski B.* Crime and custom in savage society. Littlefield (N. J.), 1959. P. 39–49.

[94] *Мосс М.* Опыт о даре. См. настоящее издание. С. 155.

[95] О потлаче см.: *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки. М., 1974. С. 104–109, 159–168, 272–274. Аналогичные обычаи зафиксированы в самых различных культурах. О близости пиров и обмена дарами см.: *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 78; *Иванов В. В.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 57.

богатства, реально обменивали их на более высокий престиж. Потлач, по Моссу, представляет собой «тотальный социальный феномен» во втором из указанных нами смыслов. Он является одновременно религиозным, мифологическим, экономическим, морфологическим, эстетическим[96]. Мосс не считает потлач специфически североамериканским явлением, отмечая широкое распространение сходных с ним обычаев, например, *кула* в Океании, детально исследованная Б. Малиновским.

Отметим, что за три года до появления «Опыта о даре» потлач был исследован другим дюркгеймианцем, Жоржем Дави. Анализируя этот обычай, он пытался объяснить возникновение политической власти и договорного права[97].

Как отмечалось, наиболее существенной обязанностью Мосс считает обязанность возмещать дар равноценным даром. Отсутствие возмещения или неполное возмещение ставят получившего дар в зависимое положение по отношению к подарившему. Сохранение вещи без эквивалентного ее возмещения опасно для получившего. Это связано с антропоморфизмом и субъективизацией внешнего мира, свойственными архаическому сознанию. «Обязывает в полученном, обмененном подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого»[98]. Отсюда конечным основанием циркуляции даров в архаических обществах у Мосса является магическая сила, содержащаяся в даваемом объекте. Это опять-таки *мана* в ее определенной форме, которая на языке новозеландских маори называется *хау*.

Концепция Мосса направлена против наивно-утилитаристского подхода к обмену в архаических обществах. Даже в наиболее эпикурейских моральных системах этих обществ стремятся не к материальной выгоде, но к удовольствию. Понятие прибыли было возведено в принцип лишь с победой рационализма и меркантилизма. Богатство является не только полезным, оно есть средство поддержания престижа.

Мосс считает возможным частично распространить свои наблюдения и на современные западные общества, а также сделать для них некоторые практические выводы. Как и в случае потлача, в современном обществе значительное место занимают иррациональные расходы, связанные с престижными мотивами. Происходит и обмен

---

[96] См.: *Мосс М.* Опыт о даре. Настоящее издание. С. 201 и др.

[97] См.: *Davy G.* La foi jurée P., 1922.

[98] *Мосс М.* Опыт о даре. Настоящее издание. С. 150.

в форме дарения, и дар, принятый без последующего ответного дара, принижает того, кто его получил[99].

При чтении «Опыта о даре» обращает на себя внимание одна не сразу заметная особенность, связанная с различной оценкой автором роли дара в архаических обществах, с одной стороны, и в современных — с другой. Отвергая, как было сказано, наивно-утилитаристское истолкование архаического обмена, Мосс в то же время раздвигает рамки представления об утилитаристской мотивации, показывая, что она не сводится к мотивации экономической. Но в то же время, говоря об архаическом даре, он отнюдь не склонен рассматривать его как акт альтруистический, бескорыстный. Он постоянно подчеркивает, что за великодушным, щедрым даром здесь стоят вполне утилитарный расчет и ожидание обязательной компенсации в виде ответного дара. Мосс, таким образом, как бы «развенчивает» архаический дар, лишая его ореола бескорыстия и альтруизма. Но когда в завершающей части «Опыта» автор переходит к современности, в его позиции незаметно происходит метаморфоза: дар идеализируется, провозглашается позитивной альтернативой обмену в виде купли-продажи и формализованным экономико-юридическим сделкам. Одновременно превозносится роль всякого рода кооперативных и филантропических обществ.

Мосс считает необходимым и желательным возврат к обмену в виде дара, к «самому принципу нормальной социальной жизни». Он призывает ограничить эксплуатацию, спекуляцию и ростовщичество, утвердить в обществе дух сотрудничества, взаимопомощи и великодушия. Эти призывы Мосса связаны с его приверженностью реформистскому социализму. Вместе с тем лозунг возврата к бескорыстному дару был в полной мере созвучен «солидаризму» — одному из главных идеологических символов Третьей республики, в формировании которого Французская социологическая школа приняла непосредственное участие[100].

В высшей степени характерны и значимы для понимания реформаторской подоплеки «Опыта о даре» цитируемые в его «Заключении» фрагменты из Корана и комментарий к ним Мосса.

«...Ваше имущество и дети — только искушение, и у Аллаха великая награда.

---

[99] *Мосс М.* Опыт о даре. Настоящее издание. С. 262 и др.

[100] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа [1979] // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 2003. С. 429–470.

...Бойтесь же Аллаха, как можете, слушайте, повинуйтесь и расходуйте на благо ваших душ! А кто будет обезопашен от скупости своей души – те счастливы!

...Если дадите Аллаху хороший заем, Он удвоит вам и простит Вас. Аллах — благодарен и кроток.

...Знающий сокровенное и явное велик, мудр!»

«Замените имя Аллаха именами общества и профессиональной группы или объедините все три вместе, если вы религиозны; замените понятие милостыни понятиями сотрудничества, труда, подношения для блага другого, и вы получите достаточно хорошее представление о рождающемся в муках экономическом искусстве»[101], — пишет Мосс. Аллах, общество, профессиональная группа — все это для него взаимозаменяемые сущности, единые в том, что они санкционируют и освящают мораль дара[102].

Следует отметить, что призывы Мосса к бескорыстию, альтруизму, дарению выступают у него не просто как увещевание филантропа. Дар (в широком смысле) в его истолковании – не только нравственно благородное деяние, но и социально-экономическая необходимость, вытекающая из функциональных требований современной экономики, элемент экономического искусства, в конечном счете необходимый самому дарителю. Дарить выгодно, так как рука дающего не оскудеет, и он будет вознагражден и морально, и экономически — таков пафос заключительных выводов Мосса. Идеи ученого здесь удивительным образом перекликаются с мыслями его соотечественника-поэта, высказанными почти за 100 лет до «Опыта о даре»:

---

[101] *Мосс М.* Опыт о даре. Заключение. Настоящее издание. С. 278.

[102] В этих утверждениях явственно ощущается влияние Дюркгейма, который подчеркивал необходимость возрождения профессиональных групп, подобных средневековым гильдиям, но обновленных в соответствии с современными условиями. Важнейшая проблема современного общества, согласно Дюркгейму, – проблема авторитета, санкционирующего нравственные нормы. Отсюда и его подход к соотношению Бога и общества как двух сущностей, хотя и различных (первая — «символическая», вторая — «реальная»), но равноценных в своем основном предназначении: санкционировать и освящать моральные нормы. «Между Богом и обществом надо сделать выбор, — писал Дюркгейм. – Не стану рассматривать здесь доводы в защиту того или иного решения; оба они тесно между собой связаны. Добавлю, что для меня этот выбор не имеет большого значения, так как я вижу в божестве только общество, символически преобразованное и осмысленное» (*Durkheim E.* Sociologie et philosophie P., 1924. P. 75).

Давайте ж! — Чтоб и Он, Который все даст,
Излил щедроты все на вас, на весь ваш род —
Чтоб силу дал сынам, и дочерям — цвет розы,
Чтоб принесли свой плод и пашни вам и сад,
Чтоб ночью ангелы, когда все люди спят,
Вам навевали сны отрадные и грезы.

Давайте! Ведь не век быть в этом мире вам.
За милостыню Бог заплатит щедро там;
Он за нее пошлет нетленное богатство.
Давайте! Чтоб всегда у вас перед крыльцом
Бедняк измученный с веселым был лицом
И находил приют, радушие и братство.

Давайте! Чтоб любил вас Бог; чтоб даже злой
При вашем имени был умилен душой;
Чтоб бедные о нем исполнилися слухом.
Давайте! Для того, чтоб в ваш последний час
Был Тот на небесах заступником за вас,
Который на земле был первый нищий духом.

(*Пер. Н. Грекова*)[103]

Вернемся, однако, к методологии Мосса. Метод, применяемый в «Опыте о даре», — это прежде всего метод «точного сравнения», при котором изучаемое явление рассматривается в конкретных регионах и социальных системах. Автор противопоставляет этот метод такому сравнению, «где перемешивается все и вся, где институты теряют всякий местный колорит...»[104]. Обмен в форме дара в архаических обществах Мосс рассматривает как «тотальность-в-тотальности», считая условием его понимания охват социальной системы, в которой обмен функционирует, с ее многообразными связями и взаимозависимостями. Этот подход, по его мнению, имеет двойное преимущество: во-первых, он позволяет установить общность между изучаемыми явлениями; во-вторых, и это особенно существенно, он способствует проникновению исследователя в самоё социальную реальность: «Нам удается, таким образом, наблюдать социальные явления в их конкретности, такими, каковы они в действительности»[105].

[103] *Гюго В.* «За бедных». Из сборника «Осенние листья» (1831) // Гюго В. Собр. соч. Т. 12. М., 1915. С. 93.

[104] *Мосс М.* Опыт о даре. Настоящее издание. С. 139.

[105] Там же. С. 281.

Нетрудно заметить, что проблема «тотальных социальных фактов» приводит Мосса к постановке проблемы абстрактного и конкретного в социальной науке. Он считает, что «...надо идти от конкретного к абстрактному, а не наоборот»[106], и стремится осуществить этот принцип в своих исследованиях. В то же время он утверждает, что прогресс науки «всегда осуществляется только на пути к конкретному...» и что «после того как социологи по необходимости слишком много разделяли и абстрагировали, им надо постараться вновь воссоздать целое».[107] Как объяснить видимую противоречивость этих высказываний?

Французский социолог Клод Дюбар так интерпретирует постановку Моссом проблемы абстрактного и конкретного: «Поднявшись от конкретного (такой-то магический обряд, такое-то жертвоприношение) к абстрактному (основание магии, схема жертвоприношения), необходимо вновь опуститься к конкретному (меланезиец, который приносит жертву). Но это новое конкретное не есть тот сырой материал, который дан этнологу прямо или косвенно и исходя из которого он стремится создать систематическую теорию; это новое прочтение, новое описание данного в свете той теории, которая достигнута через поверхностные и анекдотические детали примитивного описания»[108].

Применительно к «Опыту о даре» решение проблемы Моссом выглядит таким образом[109]:

| Образное конкретное | Абстрактное | Мысленное конкретное |
|---|---|---|
| Этнографические наблюдения и документы относительно потлача, кулы и т. д. | Обмен = дар | Потлач, кула и т. д., вновь описанные как модальности обмена = дара |

Мосс, таким образом, применяет тот принцип научного исследования, который был сформулирован Марксом: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно пред-

[106] *Мосс М.* Техники тела. Настоящее издание. С. 304.

[107] Там же. *Мосс М.* Опыт о даре. Настоящее издание. С. 281.

[108] *Dubar C.* La méthode de Marcel Mauss // Revue française de sociologie. Vol. 10. № 4. Oct. — déc. 1969. P. 520.

[109] См. там же. С. 521.

ставляет собой действительный исходный пункт и вследствие этого также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления»[110].

В целом с интерпретацией Дюбара можно согласиться с той оговоркой, что в творчестве Мосса указанный принцип выступает лишь как тенденция. Дело в том, что он непоследователен в применении принципа «восхождения от абстрактного к конкретному». В схеме «образное конкретное — абстрактное — мысленное конкретное» наиболее слабым, точнее, наименее разработанным у него оказывается абстрактный, теоретический уровень, где должен содержаться объясняющий принцип обмена в форме дара.

## 6. «ОПЫТ О ДАРЕ»: СУДЬБА И ПЕРСПЕКТИВА

Выше подчеркивалось, что Мосс оказал значительное влияние на судьбы социальных наук во Франции как своими концепциями, так и преподавательской деятельностью. Воздействие его идей и преподавания сказалось на различных отраслях общественной науки: этнологии, фольклористике, индологии, исторической психологии и т. д. Его учениками были такие известные ученые, как Р. Кайуа, С. Чарновски, Л. Дюмон, М. Гриоль, Р. Монье, А. Вараньяк, Д. Польм, Ж. П. Вернан. В области же общей теории, и прежде всего в «Опыте о даре», в его творчестве черпали вдохновение главным образом два крупнейших представителя французского «постсоциологизма»: социолог Георгий (Жорж) Гурвич и этнолог Клод Леви-Стросс.

Первого из них интересует главным образом постановка Моссом проблемы «тотальных социальных фактов», именно в том их аспекте, который выражает полноту свойств явлений, изучаемых социологией. Гурвич соединил идею «тотального социального факта» Мосса с представлением о гештальте, развитым в психологии В. Кёлером и К. Левиным. С его точки зрения, понятие «тотальности» выражает тот факт, что социальные явления выходят за рамки структурных, охватывают всю совокупность свойств объекта, включая его бесструктурные и динамические аспекты, ведущие его к разложению. Отправляясь

[110] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 37.

от идей Мосса, Гурвич определяет социологию как «науку, которая изучает тотальные социальные явления в совокупности их аспектов и их движения, заключая их в диалектизированные микросоциальные и глобальные типы, в процессе их становления и разрушения»[111].

Подобно основателю структурализма в лингвистике Ф. де Соссюру, Мосс не склонен пользоваться понятием «структура». В одном месте он даже извиняется за его употребление, по-видимому, считая его устаревшим; смысл, который он вкладывает в этот термин, является чисто социально-морфологическим (т. е. в его понимании эколого-демографическим)[112], что коренным образом отличается от понимания структуры в структурализме.

Тем не менее, некоторые идеи Мосса давали основания для интерпретации их в духе структурализма, которую осуществил Леви-Стросс. Выше говорилось о том, что Мосс, как и другие представители французского «социологизма», трактует социальную реальность как царство детерминизма, исходя из ее включенности в природное бытие. Но в то же время, в рамках определенной детерминации она для него является сферой случайного и произвольного. Он пишет: «Все социальные явления представляют собой в некоторой степени продукт коллективной воли, а кто говорит о человеческой воле, тот говорит о выборе между различными возможностями». И далее: «Область социального — это область модальности»[113]. В данном отношении существенно то, что сочетание фундаментального детерминизма с определенным «волюнтаризмом» у Мосса (хотя и далеко не ему одному свойственное) предваряет вычленение Леви-Строссом абстрактной инвариантной структуры с совокупностью базирующихся на ней различных конкретных вариантов. Внимание к явлениям «коллективного бессознательного», к символическому аспекту социальной жизни (хотя Леви-Стросс и не согласен с трактовкой символизма у Дюркгейма и Мосса), указание на роль лингвистики как образца для социологии[114] — все эти моменты у Мосса впоследствии были восприняты структурализмом. Постулируемый структурализмом примат отношений над элементами созвучен идее «тотальных социальных

[111] Traité de sociologie. T. 1. Sous la dir. de G. Gurvitch P., 1962. P. 27.

[112] *Mauss M.* Divisions et proportions des divisions de la sociologie // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 205–206.

[113] *Mauss M.* Les civilizations. Eléments et formes // Mauss M. Oeuvres. T. 2. P. 470.

[114] См.: *Mauss M.* Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. 299.

фактов». Но при интерпретации этой идеи Леви-Строссом все же явно видно наложение его собственной концепции на тезисы Мосса. «Итак, тотальный социальный факт имеет трехмерный характер, — пишет Леви-Стросс. — Он предполагает совпадение собственно социологического измерения с его многочисленными синхроническими аспектами; историческое или диахроническое измерение; и, наконец, психофизиологическое измерение»[115]. Данная интерпретация выдержана в чисто структуралистском духе; эти моменты можно найти у Леви-Стросса, но не у Мосса. Можно сделать вывод, что определенная связь между структурализмом и «социологизмом» Мосса существует, но она не столь тесна, как это выглядит у Леви-Стросса.

Концепции Мосса не всегда содержат в себе те положения, которые видят в них Гурвич и Леви-Стросс. Их интерпретации либо неполны, либо проецируют их собственные концепции на концепции Мосса. Истоки этого кроются опять-таки в многозначности, фрагментарности, незавершенности его научного наследия. Характерно в этом отношении, что столь различные теории проистекают, по крайней мере по заявлениям их авторов (резко полемизировавших между собой), из одного и того же источника. В принципе можно представить себе и другие теоретические следствия концепций Мосса.

Но дело еще и в идейной атмосфере во Франции после Второй мировой войны. Французская социологическая школа к этому времени прекратила свое существование. Интерпретации Гурвича и Леви-Стросса были призваны найти в лице Мосса теоретического предтечу. Как явствует из вышеизложенного, «социологизм» последнего был более «гибким» и «открытым», чем «социологизм» Дюркгейма, что могло привлечь больше сторонников в идейных конфронтациях с экзистенциализмом, переживавшим в то время подъем во Франции. В тех условиях для представителей «постсоциологизма», пришедшего на смену дюркгеймовскому «социологизму», Мосс был более приемлемой фигурой, чем его учитель.

Важное научное значение исследования Мосса связано с тем, что он одним из первых проанализировал обмен как явление не только экономическое, но и универсальное, охватывающее самые различные аспекты социального взаимодействия и культуры. На огромном фактическом материале французский ученый показал специфику обмена в обществах, где отсутствуют или находятся в неразвитом состоянии

[115] *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. XXV.

товарно-денежные отношения. Вывод о том, что обмен в его ранних формах — явление гораздо более широкое и многозначное, чем экономическая сделка, нашел подтверждение и в других работах, в том числе отечественных[116].

Идеи Мосса относительно роли дара как формы обмена в дальнейшем были развиты и подтверждены новыми фактами в исследованиях лингвистов, историков, этнографов, социологов и социальных психологов[117].

В ходе последующего развития социальной науки идеи Мосса относительно обмена нашли отражение и признание главным образом в трех научных дисциплинах: социальной антропологии, социологии и экономической антропологии.

Наряду с Дж. Фрэзером и Б. Малиновским Мосс рассматривается как один из родоначальников теории обмена в социальной антропологии. В противовес «индивидуалистической» утилитаристской концепции его концепция, обосновывающая решающую роль социальных норм и институтов, характеризуется как начало «коллективистской» традиции в социально-антропологической теории обмена[118]. Наибольшее влияние в этой традиции Мосс оказал на исследования К. Леви-Стросса, о чем отчасти уже говорилось. Для Леви-Стросса обмен выступает как фундаментальное социальное отношение, определяющее и объясняющее самые различные виды социальных связей. В частности, обмен женщинами, которому Мосс придавал особое значение, составляет, согласно Леви-Строссу, основное отношение, объясняющее различные системы родства в первобытных обществах[119].

---

[116] См.: *Косвен М. О.* Происхождение обмена и меры ценности. М.; Л., 1927. С. 35.

[117] См.: *Benveniste E.* Problèmes de linguistique générale. P., 1966. P. 315–326; *Иванов В. В.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов; *Гуревич А. Я.* Богатство и дарение у скандинавов в раннем Средневековье // Средние века. Вып. 31. М., 1968; *он же.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. С. 63–82; *он же.* Категории средневековой культуры. С. 228–247, 259–262. *Фроянов И. Я.* Престижные пиры и дарения в Киевской Руси // Советская этнография. 1976. № 6; *Семенов Ю. И.* Эволюция экономики раннего первобытного общества // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 63–65; *Рикман Э. А.* Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; *Schwartz B.* The Social Psychology of the Gift // The American Journal of Sociology. Vol. 73. № 1. July 1967.

[118] См.: *Ekeh P.* Social Exchange Theory. The Two Traditions. L., 1974.

[119] См.: *Lévi-Strauss* C. Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949.

Роль взаимности в традиционных индуистских межкастовых поставках и ответных поставках («система джаджмани») подчеркивал ученик Мосса, известный французский индолог и социальный антрополог Л. Дюмон[120]. Его соотечественник, видный социолог и социальный антрополог Ж. Баландье на африканском материале разрабатывал темы соперничества в престиже и богатстве, занимающие важное место в «Опыте о даре»[121].

На социальных антропологов продолжает оказывать влияние трактовка потлача в «Опыте о даре». Исследователи этого обычая восприняли у Мосса понимание потлача как «тотального» явления, пронизывающего всю социальную организацию, ее структуру и функционирование. По Моссу, потлач, с одной стороны, поддерживает внутригрупповую и межгрупповую интеграцию, с другой — нередко вызывает соперничество и даже вражду. Потлач в его интерпретации можно обнаружить далеко за пределами северо-запада Америки, в частности в Меланезии и даже в Индии. Эти идеи Мосса находят прямое продолжение в исследованиях американских антропологов А. Росмана и П. Рабел[122].

Можно утверждать, что любая работа в области этнологии и социальной антропологии (сравнительной социологии), касающаяся проблематики обмена, так или иначе отталкивается от «Опыта о даре» даже в том случае, если какие-то его положения оспариваются.

Что касается социологических теорий обмена, то здесь влияние идей Мосса осуществлялось либо непосредственно, либо через социальную антропологию. Помимо последней социологические теории испытали на себе воздействие экономической науки и бихевиористской психологии[123].

---

[120] См.: *Dumont L.* Homo Hierarchicus. P., 1979. P. 128–142. По признанию Л. Дюмона, Мосс оказал решающее влияние на его подход к исследованию кастовой системы и, шире, на его теоретические воззрения в целом. Влияние это прослеживается, в частности, в его трактовке дара, жертвоприношения и других сторон функционирования каст в Индии.

[121] *Balandier G.* Sociologie actuelle de l'Afrique noire. 3e éd. P., 1971.

[122] См.: *Rosman A., Rubel P.* Feasting with Mine Enemy: Rank and Exchange among Northwest Coast Societies. N. Y.; L., 1971.

[123] О развитии теорий обмена в западной социологии и отчасти в социальной антропологии см.: *Тернер Дж.* Структура социологической теории. М., 1985. Гл. 12–14; *Комаров М. С.* Позитивистский натурализм сегодня: теория социального обмена // История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979. С. 61–73.

Следует подчеркнуть, что влияние «Опыта о даре» прослеживается как в утилитаристских вариантах социологической теории обмена, основанных на экономической трактовке социального поведения и бихевиоризме Б. Скиннера, так и на других вариантах, подчеркивающих соционормативные, институциональные и моральные факторы обмена. Причина отчасти кроется в том, что у Мосса в подходе к обмену присутствовали обе тенденции: и утилитаристская (поскольку дар в его интерпретации — акт отнюдь не бескорыстный, но требующий ответного дара), и соционормативная. Тем не менее последняя тенденция в работе Мосса, безусловно, доминировала.

Первая тенденция в наиболее чистом виде была развита в работах американского социолога Д. Хоманса[124], вторая — в уже упоминавшихся трудах Леви-Стросса[125]. Сочетание обеих тенденций с некоторым преобладанием утилитаристской интерпретации можно обнаружить в работах американских социологов А. Гоулднера и П. Блау.

В полном согласии с идеями Мосса Гоулднер рассматривает обмен в форме дара как «стартовый механизм» социальных отношений[126]. Вслед за Моссом Гоулднер подчеркивает, что главная обязанность — возмещение полученного дара. Эту обязанность он обозначает как «норму взаимности». В целом Гоулднер, подобно своему французскому предшественнику, стремится сочетать положения структурно-функционального анализа социальных явлений с их трактовкой как продукта социального обмена[127].

В дальнейшем теории социального обмена в социологии стали восприниматься как альтернатива структурному функционализму.

П. Блау выступает против чрезмерно широкого истолкования социального обмена (присущего Хомансу) и отождествления его с социальным поведением в целом. Он рассматривает социальный обмен как «ограниченный действиями, которые зависят от вознаграждающих

---

[124] См.: *Homans G. C.* Social Behavior. Its Elementary Forms. N. Y., 1961.

[125] Поскольку для Леви-Стросса социальная антропология — синоним социологии архаических обществ, его концепцию обмена в определенном смысле также можно считать социологической.

[126] *Gouldner A.* The Norm of reciprocity: A Preliminary statement // American Sociological Review. Vol. 25. № 2. April 1960. P. 176–177.

[127] См.: *Гоулднер А.* Взаимообмен и автономия в функциональной теории // Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Вып. 1. М., 1968. С. 237–245.

реакций других и которые исчезают, когда эти ожидаемые реакции не возникают»[128]. В ряде пунктов подход Блау весьма близок к тому, который осуществлен в «Опыте о даре». Так, фундаментальная черта социального обмена, с его точки зрения, состоит в том, что «...индивид, оказывающий вознаграждающие услуги другому, обязывает его. Чтобы освободиться от этого обязательства, последний должен снабдить первого какими-то благами взамен»[129]. Кроме того, Блау вслед за Моссом подчеркивает такую характерную черту обмена в форме дара, как внешне декларируемые бескорыстие и щедрость, и этим прежде всего, с его точки зрения, социальный обмен отличается от экономического. В социальном обмене ожидаемый возврат связан с неопределенными, точно не установленными, будущими обязанностями, и характер ответного блага не оговаривается заранее, а оставляется на усмотрение того, кто его предоставляет[130].

Определенное влияние идей Мосса прослеживается и в анализе так называемых поддерживающих взаимообменов в повседневной жизни, проводившемся американским социологом И. Гофманом[131].

Наряду с Б. Малиновским Мосс явился одним из предшественников современной экономической антропологии[132]. Близость к идеям «Опыта о даре» прослеживается в обоих направлениях экономической антропологии, полемизирующих между собой: и в «формализме» (М. Херсковиц, Р. Фёрс и др.), и в «субстантивизме» (К. Полани, Д. Дальтон, П. Бoханнан и др.). Это относится прежде всего к особому значению, которое оба направления приписывают обмену: «Производство (добывание, выращивание, изготовление), если оно не связано с обменом, для антропологов-экономистов вообще не экономика. В этом формализм и субстантивизм едины»[133]. Существующие же

[128] *Blau P.* Exchange and Power in Social Life. N. Y., 1964. P. 6.

[129] Там же. С. 89.

[130] Там же. С. 93.

[131] *Goffman E.* Relations in Public. L., 1971. P. 62–94.

[132] О развитии этой дисциплины на Западе см.: *Семенов Ю. И.* Теоретические проблемы «экономической антропологии» // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973; *Бутинов Н. А.* Американская экономическая антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука Л., 1979; *Godelier M.* Un domaine contesté: l'anthropologie économique. Recueil de textes. P.; La Haye, 1974; *Левада Ю. А.* Проблемы экономической антропологии у К. Маркса // Экономика и общество. Сб. трудов ВНИИСИ. Вып. 8. М., 1983.

[133] *Бутинов Н. А.* Американская экономическая антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. С. 81.

между ними расхождения в конечном счете «сводятся к отрицанию первыми и признанию вторыми роли внерыночных факторов в сфере распределения»[134]. Именно поэтому влияние Мосса сказалось все же главным образом в субстантивистском направлении, начало которому было положено в трудах К. Полани[135].

В противовес формалистам субстантивисты подчеркивают, во-первых, глубокую специфику экономики в первобытных и архаических обществах, ее отличие от капиталистической рыночной экономики; во-вторых, теснейшую связь, слияние в этих обществах экономических и внеэкономических (религиозных, магических, родственных и т. д.) институтов. Это наиболее важные и дорогие для Мосса идеи, на которых в известном смысле базируется вся его концепция обмена в форме дара.

Еще одну развернутую интерпретацию обмена в рамках субстантивизма осуществил М. Салинз, отчасти следуя за Моссом, отчасти же пересматривая его утверждения[136]. Салинз утверждает, что обязанность давать существует между кровными родственниками, но обязанность брать и особенно возмещать гораздо менее определенна, и компенсация не обязательна («обобщенная взаимность»). Согласно Салинзу, обмен между посторонними часто носит недоброжелательный характер, что выражается в придирках, кражах и т. д., поэтому обмен является несбалансированным («негативная взаимность»). Наконец, между теми, чьи отношения являются промежуточными между родственными и враждебными, имеет место «сбалансированная взаимность». В определенный момент времени обмен может быть несбалансированным, но в больших временны́х интервалах он носит сбалансированный характер.

В экономической антропологии имеют место попытки синтеза теории товаров, развитой в классической политической экономии, прежде всего у К. Маркса, и теории даров, развитой, в частности, Моссом. На материале исследований, проведенных среди обитателей Папуа — Новой Гвинеи, такую попытку предпринял английский ученый К. Грегори[137].

---

[134] Там же.

[135] Trade and Market in the Early Empires / Ed. by K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson Glencoe, 1957.

[136] См.: *Sahlins M.* Stone Age Economics. Chicago, 1974.

[137] См.: *Gregory C. A.* Gifts and Commodities. L., 1982.

На африканском материале, не затронутом в «Опыте о даре», место даров в обмене исследовалось во французской экономической антропологии Клодом Мейассу[138].

Разумеется, нельзя считать, что все положения «Опыта о даре» впоследствии целиком принимались исследователями. Ряд утверждений и выводов Мосса подвергались и подвергаются критике, причем и теми учеными, которые в целом разделяют его позиции. Так, Леви-Стросс, разделяя основополагающие принципы своего предшественника, в то же время подчеркивает два основных изъяна в его анализе дарения: во-первых, встречающееся местами отождествление объяснения этнолога с объяснением аборигена, во-вторых, несмотря на провозглашаемую ориентацию на целое, элементаристский подход к дару, расчлененному на отдельные акты (давать, брать, возмещать), вместо анализа системы обмена в целом[139].

Другим объектом критики явилось истолкование Моссом некоторых этнографических данных. Так, исследователи подчеркивали, в частности, неадекватность его интерпретации понятия *хау* и объяснение дара на основе этого понятия[140] .

Базируясь на этнографическом количественном анализе обменов в одном из эскимосских поселений, Ф. Прайор и Н. Граберн пришли к выводу, что представление о строгой взаимности в актах обмена, вытекающее из работы Мосса, не подтверждается. Подводя итог своему исследованию, авторы приходят к следующему общему выводу: «Понятие взаимности в определенной мере обладает мифическими свойствами и для западных социальных ученых, и для аборигенов. Хотя мифы представляют собой важные социальные сущности и как таковые заслуживают изучения, это не означает, что мы как исследователи должны в них верить»[141].

Французские марксисты критиковали Мосса за трактовку обмена как явления самодовлеющего, за рассмотрение его вне связи с процессом производства обмениваемых благ[142].

---

[138] См.: *Meillassoux C.* Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. P.; La Haye, 1964. P. 266–267 и др.

[139] См.: *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P. XXXVIII–XXXIX.

[140] Эта критика резюмируется в статье: *Sahlins M.* The Spirit of the Gift. Une explication de texte // Echanges et communications. T. 2. P.; La Haye, 1970.

[141] *Pryor F., Graburn N.* The Myth of Reciprocity // Social Exchange. Advances in Theory and Research. Ed. by K. Gergen et al. N. Y.; L., 1980. P. 237.

[142] *Terrail J.-P.* Entre l'ethnocentrisme et le marxisme // Marcel Mauss. L'Arc, 48. Aix-en-Provence. 1972. P. 51–52; *Hollier D.* Malaise dans la sociologie // Там же. С. 60.

Вообще производство для Мосса – категория не экономическая, а сугубо технологическая. Экономика и техника в его истолковании – сферы автономные по отношению друг к другу: необходимо проводить различие «между экономикой, искусством управлять трудом и его продуктами, и искусством их производить»[143]. Причем во взаимоотношениях экономической и технологической сфер он склонен отводить решающую роль именно последней[144].

Вера в факты и скептическое отношение к конструированию теоретических схем в исследовательской работе французского ученого имели двойственное, противоречивое значение. С одной стороны, они порождали серьезные изъяны в отборе, описании, систематизации, объяснении фактов. Ведь все эти процедуры неизбежно осуществляются только на основе явной или подразумеваемой теории, и пренебрежение ею существенно влияет на результаты работы с фактами. Оно вызывает хаос в обработке фактов, лишает исследователя ориентиров в их систематизации и в поиске новых фактов. Эти изъяны видны и в исследованиях Мосса, в частности в «Опыте о даре». Само истолкование определенных явлений (социальных институтов, событий, людей и т. д.) как фактов, их выделение и отделение от «не-фактов» представляют собой результат осознанного или неосознанного теоретизирования. Ведь факты для познающего субъекта – не очевидные, «сами собой разумеющиеся» данные, которые остается лишь «взять» и «собрать» (а у Мосса проглядывает именно такой подход): это продукт определенного теоретического осмысления реальности. Наконец, одна из важнейших функций науки – объяснение – также не дана в фактах как таковых: связь фактов объясняемых с фактами объясняющими опять-таки осуществляется в соответствии с явными или имплицитными теоретическими установками.

«Антитеоретический» и «фактологический» пафос работ Мосса нередко оборачивается тем, что теоретическим сознанием для него становится аборигенное сознание. Пример тому – выведение обмена в форме дара из понятия маори *хау*. Как и в исследовании магии, основание которой Мосс видит в категории *мана*, осознание явления в архаическом обществе принимается за его объяснение. Эта сторона творчества Мосса – стремление понять социальную жизнь аборигенов

---

[143] *Mauss M.* Manuel d'ethnographie. P. 30.

[144] *Mauss M.* Notes à l'essai sur les "Divisions de la sociologie" // Mauss M. Oeuvres. T. 3. P. 248.

«изнутри», говорить их собственным языком — имеет несомненные преимущества перед теми концепциями, в которых содержатся попытки понять архаические общества, исходя из современных европейских представлений и категорий. Но обнаружить и описать туземные представления недостаточно: необходимо вслед за тем выявить глубинную реальность, лежащую в их основе, а это возможно только на основе хорошо проработанной теории. В противном случае, как это произошло у Мосса, в качестве теории могут выступать представления аборигенов, субъект исследования отождествляет себя с его объектом, и в результате объясняемое так или иначе выдается за объяснение.

Но и в науке недостатки бывают продолжением достоинств. «Неконцептуальность» Мосса, отсутствие у него склонности к теоретической систематизации приводили к тому, что в своих работах он не следовал никакой догматически предустановленной теоретической схеме, в том числе своей собственной, не был ее пленником, не манипулировал фактами в угоду заранее принятой теоретической конструкции. Как справедливо отмечает Б. Г. Юдин, «развитие науки совсем не обязательно представлять как последовательную смену теорий. Нередко бывает более целесообразно трактовать его как динамику возникновения и разрешения логически так или иначе связанных друг с другом и следующих друг за другом проблем. По крайней мере, это позволяет видеть в каждой конкретной точке развития знания целый спектр возможных направлений дальнейшего развития»[145].

Главное для Мосса — не конструирование теории, а разработка научной проблемы или, по его собственному выражению, «темы», причем «тему» он понимает в смысле, близком тому, который используется в музыке[146]. Любопытно, что именно в процессе свободной, не скованной предзаданной теоретической позицией, зачастую неорганизованной и сумбурной разработки определенной «темы» и ее вариаций Мосс нередко делает интересные теоретические находки и выводы. Поэтому есть все основания считать «Опыт о даре» работой теоретической.

Многие из разрабатываемых в «Опыте» «тем» и сегодня могут найти продолжение и развитие, и даже известные факты, будучи

---

[145] *Юдин Б. Г.* Методологический анализ как направление изучения науки. М., 1986. С. 188–189.

[146] Впоследствии музыкальные аналогии разного рода широко использовал Леви-Стросс.

рассмотрены под предложенным автором углом зрения, предстанут в новом, иногда неожиданном свете. Даже в современном обществе обмен, по видимости выступающий как товарный, в действительности иногда скрывает в себе обмен дарами. В рамки общей концепции взаимности и обмена хорошо вписываются широко известные в этнографии обычаи взаимопомощи[147], несомненно, сохраняющие свое социальное значение и в наши дни.

Или возьмем, например, такое социальное явление, или социальное зло, как взятка. Подобно архаическому дару, внешне она нередко выступает как бескорыстный, щедрый, великодушно преподносимый дар. В действительности же этот дар предполагает обязательную компенсацию в виде ответного «дара». Таким образом, мы и здесь имеем дело с «социальным лицемерием и обманом», о которых писал Мосс. За показным бескорыстием скрываются обмен, утилитарный расчет и стремление к выгоде, вступающие в конфликт с правовыми нормами и общественными интересами. То же самое относится к многочисленным обычаям гостеприимства, подобным потлачу, с которыми приходится сталкиваться и сегодня. К ним относятся и роскошные свадьбы, устраиваемые с расчетом на не менее роскошные подарки, и соперничество в показном расточительстве с целью достижения и демонстрации определенной формы престижа и т. д. Традиционные и современные элементы в поведении такого рода причудливо переплетаются, и их изучение имеет не только научное, но и социально-практическое значение.

При жизни Мосса ценили главным образом как талантливого и эрудированного преподавателя. Что же касается его научных исследований, то они не получили сколько-нибудь широкого признания современников. Как это нередко бывает в истории науки, признание научного наследия пришло значительно позднее его создания. Сегодня, спустя десятилетия после смерти ученого, рассматривая его творчество с точки зрения вклада в науку о человеке, мы лучше современников можем оценить подлинное значение его трудов, многие из которых стали классическими.

Настоящее издание делает труды Мосса фактом не только французской, но и российской науки. Можно надеяться, что оно послужит

---

[147] См., в частности, исследование помочей и побратимства у русских крестьян в работе: *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. Гл. 1 и 2.

вкладом в развитие российско-французских научных и культурных контактов, т. е. в тот самый взаимный обмен, которому французский ученый придавал столь большое значение.

* * *

Издание трудов Мосса, так же как и их восприятие, связано с определенными трудностями, отчасти вытекающими из особенностей его научного творчества, о которых шла речь выше: колоссальной эрудиции, фрагментарного и «устного» характера его работ.

Трудности издания и чтения трудов Мосса усугубляются огромным множеством небрежно оформленных ссылок на разнообразные источники. Даже в последних французских изданиях нередко встречаются ошибки и опечатки. Эти трудности, однако, ничтожны в сравнении с тем наслаждением, которое доставляет чтение трудов выдающегося французского ученого, чтение, помогающее нам осмыслить и почувствовать богатство, разнообразие и единство человеческой культуры.

Настоящее издание включает в себя произведения Мосса, получившие широкую известность и достаточно характерные для его стиля мышления и научной работы. Труды расположены в хронологическом порядке, с тем чтобы наглядно представить общую картину развития научных идей автора.

1996

Эмиль Дюркгейм и Марсель Мосс

# О НЕКОТОРЫХ ПЕРВОБЫТНЫХ ФОРМАХ КЛАССИФИКАЦИИ. К ИССЛЕДОВАНИЮ КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ*

Современные открытия в психологической науке выявили существование весьма распространенной иллюзии, заставляющей нас принимать за простые, элементарные такие мыслительные операции, которые в действительности очень сложны. Мы знаем теперь, из сколь многих элементов сформировался механизм, благодаря которому мы конструируем, проецируем вовне, локализуем в пространстве наши представления о чувственно воспринимаемом мире. Но это разложение на элементы пока еще очень редко производилось применительно к собственно логическим операциям. Способности к определению, дедукции, индукции обычно рассматриваются как непосредственно данные в структуре индивидуального рассудка. Разумеется, нам давно известно, что в ходе истории люди учились все лучше и лучше пользоваться этими разнообразными функциями. Но считается, что существенные изменения происходили лишь в способе их использования; в своих же основных чертах они сложились тогда же, когда возникло человечество. Даже не задумывались о том, что они могли сформироваться посредством мучительной, трудной сборки элементов, заимствованных из самых разных источников, которые весьма далеки от логики и тщательно организованы. И в этой концепции не было ничего удивительного, поскольку становление логических способностей относили только к области индивидуальной психологии.

В былые времена еще не возникало мысли о том, что методы научного мышления — это подлинные социальные институты, возникновение которых может описать и объяснить только социология.

Предшествующие замечания главным образом относятся к тому, что мы могли бы назвать классификационной функцией. Этот процесс классификации существ, событий, фактов окружающего мира по родам и видам, в подчинении их друг другу, в определении их отношений включенности или исключенности логики и даже психологи обычно воспринимают как процедуру простую, врожденную или по крайней мере осуществляемую только силами индивида. Логики считают, что иерархия понятий задана в вещах и непосредственно выражается бесконечной цепью силлогизмов. Психологи думают, что только игра ассоциации идей, законы сопряженности и подобия между состояниями сознания способны объяснить агглютинацию образов, их организацию в понятия, причем в понятия, классифицированные в отношении друг друга. Правда, в последнее время возникла не столь простая теория первоначального психологического развития. Была высказана гипотеза, согласно которой идеи группировались не только по их взаимному сходству, но также и по их отношениям с движением[1]. Тем не менее, как бы хорошо ни было их объяснение, оно по-прежнему представляет классификацию как продукт индивидуальной деятельности.

Существует между тем один факт, который сам по себе достаточно ясно указывает на то, что эта операция имеет другие истоки: дело в том, что наш теперешний способ ее понимания и использования возник относительно недавно. В самом деле, для нас классифицировать вещи — значит распределять их по группам, отличным друг от друга, разделенным четкими демаркационными линиями. Из того, что современный эволюционизм отрицает существование между этими группами непреодолимой пропасти, не следует, что он их смешивает настолько, что отрицает право выводить их друг из друга. В основе нашего понимания класса лежит идея четкого ограничения. Однако можно, вероятно, сказать, что это понимание классификации возникает не ранее, чем у Аристотеля. Аристотель — первый, кто провозгласил существование и реальность специфических различий, кто доказал, что средство есть причина и что не существует прямого перехода от одного рода к другому. Платону в гораздо меньшей мере было присуще ощущение этого различия и этой иерархической организации,

[1] См.: *Münsterberg*. Beiträge z. exper. Psychol., 1, 129 и др., 2, 20; 2. 113.

поскольку для него роды были в определенном смысле гомогенны и могли сводиться одни к другим посредством диалектики.

Мало того, что наше теперешнее понятие классификации имеет историю; сама эта история предполагает длительную предысторию. Важно в полной мере оценить состояние неспособности различать, в котором первоначально пребывал человеческий ум. Даже сегодня значительная часть нашей народной литературы, наших мифов и религий базируется на основательном смешении всех образов, всех идей. Среди них нет таких, которые были бы, так сказать, более или менее четко отделены от других. Превращения, передача качеств, замещения личностей, душ и тел, верования, связанные с материализацией духов, одушевлением материальных объектов, составляют элементы религиозной мысли или фольклора. Следовательно, сама идея подобных превращений не могла бы родиться, если бы вещи были представлены в строго разграниченных и классифицированных понятиях. Христианская догма претворения является следствием этого состояния ума и может служить доказательством его всеобщего характера.

Тем не менее подобный образ мышления в европейских обществах сохраняется в настоящее время только в виде пережитка, и даже в этой форме мы обнаруживаем его лишь в некоторых четко локализованных функциях коллективного мышления. Но существует бесчисленное множество обществ, где в этиологической сказке заключается вся естественная история, в превращениях — вся теория растительных и животных видов, в прорицательских циклах, магических кругах и квадратах — все научное предвидение. В Китае, на всем Дальнем Востоке, во всей современной Индии, как и в античных Греции и Риме, понятия, относящиеся к симпатическим действиям, к символическим соответствиям, к астральным влияниям, не только были или остаются широко распространенными, но также еще и исчерпывали или исчерпывают собой коллективную науку. Стало быть, они основаны на вере в возможное превращение самых разнородных вещей друг в друга и, следовательно, предполагают более или менее полное отсутствие определенных понятий.

Если мы обратимся к наименее развитым среди известных нам обществ, к тем, которые немцы обозначают несколько расплывчатым термином *Naturvölker* [естественные народы]*, то мы обнаружим еще бóльшую мешанину в мыслях[2]. Здесь сам индивид утрачивает

[2] Ср. *Bastian*. Die Welt in ihren Spiegelungen. S. 11, 83; Allerlei aus Menschen- und Völkerkunde. 1886. 1. S. 18.

свою личность. Между ним и его внешней душой, между ним и его тотемом — полная неразличимость. Его личность и личность его *fellow-animal* [родственного животного] составляют единое целое[3]. Отождествление настолько велико, что человек приобретает свойства вещи или животного, с которым он таким образом сближается. Например, на острове Мабуяг люди из клана крокодила слывут обладателями крокодильего нрава: они горды, жестоки, всегда готовы к бою[4]. У некоторых сиу существует часть племени, называемая красной, включающая кланы пумы, бизона, лося — животных, отличающихся необузданными инстинктами; члены этих кланов от рождения — люди войны, тогда как земледельцы, люди, естественно, мирные, принадлежат к кланам, чьи тотемы — преимущественно мирные животные[5].

Если так происходит с людьми, то тем более так обстоит дело с вещами. Между знаком и объектом, именем и личностью, местностями и жителями не только полностью отсутствует различение, но, согласно очень верному замечанию фон ден Штайнена по поводу бакаири[6] и бороро, «принцип *generatio aequivoca* [двойственного происхождения] для первобытного человека считается доказанным»[7]. Бороро искренне считает себя лично длиннохвостым попугаем; по крайней мере, если он и должен принимать его характерную форму только после смерти, то в этой жизни он по отношению к животному является тем же, что гусеница — по отношению к бабочке. Трумаи всерьез воспринимают себя как водяных животных. «У индейца отсутствует наше определение родов по отношению друг к другу, так, чтобы один не смешивался с другим»[8]. Животные, люди, неодушевленные объекты первоначально почти всегда воспринимались как поддерживающие между собой отношения самого полного тождества. Отношения между черной коровой и дождем, белой или рыжей лошадью и солнцем являются характерными чертами индоевропейской традиции[9], и число примеров можно было бы увеличивать до бесконечности.

[3] *Spencer, Gillen.* Native Tribes of Central Australia. 1899. P. 107, 217.

[4] *Haddon.* Head Hunters, 1901. P. 103.

[5] *Dorsey.* Siouan Sociology. XVth Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol., 1896. P. 203.

[6] Древние карибы, проживающие в настоящее время на Ксингу.

[7] Naturvölker des Central Brasiliens, 1892. S. 352.

[8] Там же. С. 351.

[9] *Caland.* De Wenschoffers. Amsterdam, 1901; *Hillebrandt.* Vedische Ritual Literatur. 1896. S. 120; *Negelein Julius von.* Die Volkstümliche Bedeutung der weissen Farbe. Zeitschrift für Ethnologie. 1901.

Впрочем, это состояние мышления не очень ощутимо отличается от того, какое еще теперь в каждом поколении служит отправной точкой индивидуального развития. Сознание в этом случае есть не что иное, как непрерывный поток представлений, погружающихся друг в друга, а когда различия начинают появляться, они очень фрагментарны. Вот это находится справа, а это — слева, это — в прошлом, а это — в настоящем, это похоже на то, это сопровождало то — вот приблизительно все, что мог бы породить даже ум взрослого человека, если бы воспитание не привило ему способы мышления, которые он никогда бы не мог установить своими собственными силами и которые представляют собой плод всего исторического развития. Мы видим значительную дистанцию, существующую между этими рудиментарными различениями и группировками и тем, что составляет настоящую классификацию.

Поскольку, стало быть, человек классифицирует не спонтанно и не вследствие некой естественной необходимости, вначале наиболее необходимые условия для классификационной функции у человечества отсутствуют. Достаточно к тому же проанализировать самое идею классификации, чтобы понять, что человек не мог найти в самом себе ее основные элементы. Класс — это группа вещей, однако вещи сами по себе не представляются наблюдению сгруппированными таким-то образом. Мы вполне можем более или менее туманно воспринимать их сходство. Но одного факта этих подобий недостаточно, чтобы объяснить, как мы приходим к собиранию существ, сходных в таком-то отношении, к их объединению в некую идеальную сферу, замкнутую в определенных границах и называемую нами родом, видом и т. д. Ничто не позволяет нам предположить, что наш ум при рождении содержит в себе вполне готовый прототип этой элементарной рамки всякой классификации. Разумеется, слово может помочь нам придать больше единства и устойчивости сформированному таким образом объединению, но если слово и является средством лучше произвести эту группировку, как только осознана ее возможность, все же оно само по себе не может внушить нам представление о ней. С другой стороны, классифицировать — значит не только составлять группы, но и располагать их в соответствии с весьма особыми отношениями. Мы представляем их себе как соподчиненные или подчиненные по отношению друг к другу, мы говорим, что одни (виды) включены в другие (роды), что вторые подчиняют себе первые. Одни доминируют, другие подчиняются, третьи независимы друг от друга. Всякая

классификация предполагает иерархический порядок, модель которого не дают нам ни чувственно воспринимаемый мир, ни наше сознание. Стало быть, уместно спросить себя, куда мы за ней отправились. Сами выражения, которыми мы пользуемся, чтобы ее охарактеризовать, позволяют предположить, что все эти логические понятия имеют внелогическое происхождение. Мы говорим, что виды одного и того же рода поддерживают отношения родства; мы называем некоторые классы семействами; разве само слово «род» не обозначало изначально семейную группу (γένοζ)? Эти факты заставляют предположить, что схема классификации является не стихийным продуктом абстрактного рассудка, но результатом работы, включившей в себя всякого рода внешние элементы.

Разумеется, эти предварительные замечания никоим образом не преследуют цель решить проблему или даже наметить ее решение; они лишь показывают, что здесь есть проблема, которая должна быть поставлена. Поскольку нет оснований считать очевидным, что люди классифицируют просто естественным образом, в силу некой внутренней потребности их индивидуального рассудка, надо, напротив, спросить себя, что смогло привести их к тому, чтобы располагать свои понятия в данной форме, и где смогли они найти замысел столь замечательного расположения. Мы не можем даже мечтать о том, чтобы рассмотреть здесь этот вопрос во всем его объеме. Но после его постановки мы хотели бы собрать некоторое количество сведений, которые, полагаем, в состоянии прояснить его. В самом деле, единственный способ на него ответить — это разыскать самые рудиментарные классификации, какие только создали люди, с тем чтобы увидеть, из каких элементов они построены. Поэтому далее мы опишем некоторые классификации, которые, безусловно, весьма примитивны и общий смысл которых представляется очевидным.

Этот вопрос еще не ставился в изложенных выше понятиях. Но среди фактов, которые нам придется использовать в ходе этой работы, имеются такие, которые уже отмечались и исследовались некоторыми авторами. Бастиан неоднократно занимался космологическими понятиями в целом и довольно часто делал попытки их систематизации[10]. Но он обращался главным образом к космологиям восточных народов и к космологиям Средневековья, преимущественно пере-

---

[10] Die Welt in ihren Spiegelungen, с интересным атласом (1887); Ideale Welten (1893) и т. д.

числяя факты, которые не стремился объяснять. Что касается более рудиментарных классификаций, то вначале Хауитт[11], затем Фрэзер[12] уже дали множество их примеров. Но ни один, ни другой не почувствовали их значение с точки зрения истории логики. Мы увидим, что интерпретация этих фактов Фрэзером даже прямо противоположна той, которую предложим мы.

## I

Самые примитивные среди известных нам систем классификации наблюдаются в австралийских племенах.

Известно, какой тип организации наиболее распространен в обществах этого рода. Каждое племя разделено на две большие основные части, которые мы называем фратриями[13]. Каждая фратрия, в свою очередь, включает некоторое количество кланов, т. е. групп индивидов, носителей одного и того же тотема. В принципе тотемы одной фратрии не обнаруживаются в другой. Помимо этого разделения на кланы каждая фратрия делится на два класса, которые мы будем называть матримониальными. Мы даем им это название потому, что данная организация имеет целью прежде всего регулирование браков: каждый класс одной фратрии может заключать брак только с определенным классом другой фратрии. Общая организация племени имеет, таким образом, следующую форму.

---

[11] Kamilaroi and Kurnai (1880). P. 168; Further Notes on the Australian Class Systems. Journal of the Anthropological Institute (далее: JAI), XVIII. P. 61. У Хауитта дословно: «Это не характерно для данных племен, но встречается в местах, весьма удаленных друг от друга и, возможно, является более общим, чем думают».

[12] См. Totemism. P. 85; The Origin of Totemism. Fortnightly Review, 1899.

[13] Эта терминология, как известно, принята не всеми авторами. Многие предпочитают употреблять слово «классы». Отсюда вытекают досадные смешения с матримониальными классами, о которых речь пойдет немного дальше. Чтобы избежать этих ошибок, каждый раз, когда наблюдатель называет классом фратрию, мы будем заменять первое слово вторым. Единство терминологии облегчит понимание и сравнение фактов. Было бы весьма желательно, впрочем, чтобы раз и навсегда была достигнута договоренность по поводу этой столь часто употребляемой терминологии.

| | | |
|---|---|---|
| Фратрия I | Матримониальный класс А | Клан эму, змеи, гусеницы и т. д. |
| | Матримониальный класс В | |
| Фратрия II | Матримониальный класс А | Клан кенгуру, опоссума, ворона и т. д.[14] |
| | Матримониальный класс В | |

Классы, обозначенные одной и той же буквой (А, А и В, В), — это те, между которыми существует коннубиум*.

Все члены племени оказываются, таким образом, классифицированными в определенных рамках, которые встроены друг в друга. *А классификация вещей воспроизводит эту классификацию людей.*

Уже Кэмерон заметил, что у та-та-тис[15] «все объекты Вселенной поделены между различными членами племени». «Одни, — говорит он, — присваивают себе деревья, другие — равнины, третьи — небо, ветер, дождь и тому подобное». К сожалению, в этом свидетельстве недостает точности. Нам не сообщают, с какими группами индивидов связаны разные группы объектов[16]. Но у нас есть гораздо более доказательные факты, весьма знаменательные документы.

Каждое племя в районе реки Беллингем разделено на две фратрии, и, согласно Палмеру, это разделение так же применяется и к природе. «Вся природа, — говорит он, — делится в соответствии с названиями фратрий[17]. Вещи называются мужчинами или женщинами. Солнце,

[14] Эта схема представляет лишь ту организацию, которую мы рассматриваем как типичную. Она наиболее распространена. Но в некоторых случаях мы обнаруживаем ее только в измененном виде. В одних местах тотемические классы состоят из кланов и заменены чисто локальными группами, в других не обнаруживаются ни фратрии, ни классы. Для полноты картины следовало бы даже добавить деление на локальные группы, которое часто накладывается на предшествующие деления.

[15] Notes on Some Tribes of New South Wales. JAI, 14. P. 350. Впрочем, здесь не говорится, что речь идет только о та-та-тис. В предыдущем разделе упоминается целая группа племен.

[16] Однако вполне вероятно, что речь идет о распределении по тотемическим группам, аналогичном тому, о котором пойдет речь дальше. Но это лишь гипотеза.

[17] Автор использует слово «классы», которое, как мы предупредили, заменено у нас словом «фратрии», так как мы рассчитываем передать таким образом смысл текста, который, однако, не совсем ясен. Отныне мы будем заменять слово, не предупреждая читателя, во всех случаях, когда не будет сомнений в понимании мысли автора.

луна и звезды — это мужчины и женщины, принадлежащие к той или иной фратрии точно так же, как сами чернокожие»[18]. Это племя довольно близко к другому племени, проживающему в Порт-Маккей в Квинсленде, у которого находим ту же систему классификации. Согласно ответу, данному Бриджманом на анкеты Карра, Бр. Смита и Лоримера Файсона, это и даже соседние с ним племена включают в себя две фратрии: одна называется *юнгару*, другая — *вутару*. Существуют также и матримониальные классы, но они, вероятно, не влияют на космологические понятия. Напротив, разделение фратрий рассматривается «как универсальный закон природы». «Все объекты, одушевленные и неодушевленные, — говорит Карр, опираясь на Бриджмана, — разделены этими племенами на два класса, называемые *юнгару* и *вутару*»[19]. «Они делят вещи между собой, — сообщает тот же наблюдатель (Бр. Смит). — Они говорят, что аллигаторы — это *юнгару*, а кенгуру — *вутару*. Солнце — *юнгару*, луна — *вутару*, и то же самое относится к созвездиям, деревьям, растениям и т. д.»[20] И Файсон говорит: «Все в природе у них распределяется между обеими фратриями. Ветер принадлежит одной, дождь — другой... Если их спросить о какой-то определенной звезде, то они скажут, к какому подразделению (фратрии) она принадлежит»[21].

Такая классификация чрезвычайно проста, поскольку она двоичная. Все вещи распределены по двум категориям, которые соответствуют обеим фратриям. Система становится более сложной, когда имеет место уже не только деление на фратрии, но также деление на четыре матримониальных класса, которое служит рамкой для распределения существ. Так происходит у вакельбура Северного и Центрального Квинсленда. Майрхед, колонист, долго проживший в стране, и проницательный наблюдатель, часто посылал Карру и Хауитту сведения относительно организации этих народов и об их космологии, и эта информация, которую, по всей вероятности, можно распространить на многие племена[22], была подтверждена другим наблюдателем, Ч. Лоувом[23]. Вакельбура разделены на две фратрии — маллера и вутару; каждая, кроме того, разделена на два матримониальных класса. Классы

[18] *Palmer.* Notes on Some Australian Tribes. JAI, 13. P. 300; ср. p. 248.
[19] *Curr.* Australian Race, 3. P. 43.
[20] *Br. Smith.* The Aborigines of Victoria (1887). Vol. 1. P. 91.
[21] *Fison and Howitt.* Kamilaroi and Kurnai. P. 168.
[22] *Howitt.* Further Notes on the Australian Class System. JAI, 18. P. 61, n. 3.
[23] *Curr.* Australian Race, 3. P. 27.

фратрии маллера носят названия кургила и банхе; классы фратрии вутару называются вунго и обу. А эти две фратрии и два матримониальных класса «делят всю вселенную на группы». «Обе фратрии, — говорит Хауитт, — это маллера или вутеру (то же, что вутару); поэтому все объекты относятся к одной или другой»[24]. О том же говорит Карр: «Пища, съеденная банби и каргилла, называется муллера, а пища вонгу или обоо (обу) называется вотера (вутару)»[25]. Но помимо этого мы находим распределение по матримониальным классам. «Некоторым классам разрешается есть только определенные виды пищи. Так, банби позволено употреблять в пищу опоссума, кенгуру, собаку, мед мелких пчел и пр. За вонгу закреплены эму, бандикут, черная утка, черная змея, коричневая змея. Обу питаются ромбическим питоном, медом жалящих пчел и пр. Каргилла едят дикобразов, равнинных индеек и пр. Кроме того, им принадлежат вода, дождь, огонь и гром. Существуют бесчисленные виды пищи, рыбы, дичи, птицы, в распределение которых Майрхед не вникает»[26].

Правда, возникает некоторое сомнение в достоверности данных, собранных об этом племени. Согласно Хауитту, можно было бы подумать, что разделение осуществляется по фратриям, а не по матримониальным классам. Действительно, объекты, предназначенные

[24] Notes on Australian Message Stick. JAI, 18. P. 326; Further Notes, JAI, 18. P. 61, n. 3.

[25] Australian Race, 3. P. 27. Мы исправили Карра, утверждающего (очевидно, это типографская ошибка), что пища, съедаемая вонгу, называется обу или вутера. Лучше, впрочем, было бы написать обу *и* вутера.

[26] *Curr*. Australian Race, 3. P. 27. Можно заметить, что каждая фратрия или класс, по-видимому, потребляет мясо животных, таким образом им предназначенных. Однако (мы еще вернемся к этому вопросу) эти животные, предназначенные фратрии или классу, обычно носят тотемический характер, и, следовательно, их поедание запрещено группам индивидов, за которыми они закреплены. Возможно, противоположный факт, сообщаемый нам о вакельбура, — это пример ритуального поедания тотемического животного относящегося к соответствующей тотемической группе? Мы не можем этого утверждать. Возможно также, что это наблюдение содержит некое ошибочное истолкование, которое всегда легко допустить в столь сложных предметах. В действительности весьма примечательно, что тотемы фратрии маллера, согласно представленным нам иллюстрациям, — это опоссум, кустарниковая индейка, кенгуру, мелкая пчела, все животные, поедание которых как раз разрешается обоим матримониальным классам этой фратрии, т. е. каргилла и банби (ср. *Howitt*. Notes on the Austr. Class Systems. JAI, 12. P. 45; заметка о Палмере: Notes on Some Australian Tribes. JAI, 13. P. 337).

для банби и каргилла, должны быть все маллера[27]. Но расхождение здесь лишь внешнее, и причем поучительное. На самом деле фратрия есть род, матримониальный класс — вид; таким образом, название рода соответствует виду, что не означает, будто вид не имеет своего собственного названия. Подобно тому как кошка входит в класс четвероногих и может обозначаться этим названием, объекты вида каргилла восходят к высшему роду маллера (фратрия) и могут, следовательно, сами называться маллера. Это доказывает, что мы имеем дело уже не с простой дихотомией объектов, разделенных на два противоположных рода, но в каждом из этих родов с настоящей иерархией понятий.

Значение этой классификации таково, что она распространяется на все факты жизни; мы обнаруживаем ее след во всех основных обрядах. Так, колдун из фратрии маллера в своем ремесле может использовать только те вещи, которые также относятся к маллера[28]. Во время погребения помост, на котором выставляется тело (речь попрежнему идет о человеке из маллера), «должен быть изготовлен из дерева, принадлежащего фратрии маллера»[29]. То же самое относится к ветвям, покрывающим труп. Если речь идет о человеке из банби, надо использовать дерево с большими листьями, так как оно банби[30], и исполнять этот обряд будут люди из той же фратрии. Та же самая структура понятий служит основой для предсказаний; опираясь на нее как на посылку, толкуют сны[31], определяют причины, ответственность. Известно, что во всех подобных обществах смерть никогда не рассматривается как естественное событие, вызываемое чисто физическими причинами; почти всегда она приписывается магическому влиянию какого-нибудь колдуна, и определение виновного составляет неотъемлемую часть погребальных обрядов. Так, у вакельбура классификация вещей по фратриям и матримониальным классам служит средством

[27] *Howitt.* On Some Australian Ceremonies of Initiation. JAI, 13. P. 488, n. 2.

[28] *Howitt.* Notes on Australian Message Sticks. JAI, 18. P. 326; Further Notes. JAI, 18. P. 61, n. 3.

[29] Там же. Ср. *Howitt,* там же, JAI, 18. P. 61.

[30] *Howitt.* On Some Australian Beliefs. JAI, 13. P. 191, n. 1.

[31] *Curr.* Australian Race, 3. P. 27: «Если черному вонгу, в одиночестве расположившемуся на стоянке, приснится, что он убил дикобраза, он верит, что назавтра увидит черного каргилла».

обнаружения класса, к которому принадлежит ответственное лицо, а возможно, и само это лицо[32]. Под помостом, где покоится тело, и повсюду вокруг воины тщательно разравнивают землю, так, чтобы малейший след на ней был виден. На следующий день внимательно обследуют участок земли под трупом. Если там прошло животное, его следы легко обнаруживаются; из этого аборигены легко делают вывод относительно класса человека, вызвавшего смерть их родственника[33]. Например, если обнаружат следы дикой собаки, то будут знать, что убийца — маллера и банби, так как к этой фратрии и к этому классу принадлежит это животное[34]. Более того, этот логический порядок настолько тверд, принуждающая власть этих категорий над умом австралийца настолько велика, что в некоторых случаях можно наблюдать, как целая совокупность актов, знаков, вещей располагается в соответствии с этими принципами. Когда должна происходить церемония инициации, локальная группа, которая созывает другие локальные группы, принадлежащие к тому же тотемическому клану, предупреждает их, посылая им «палку-сообщение», которая должна принадлежать той самой фратрии, что отправитель и предъявитель[35]. Это обязательное соответствие, возможно, покажется ничем не примечательным, учитывая, что почти во всей Австралии приглашение на инициационное собрание осуществляется гонцом, несущим «чертей» (или *bull-roarer*, *turndun*, *чуринга*), которые, очевидно, являются собственностью всего клана и, следовательно, как группы приглашающей, так и групп приглашенных[36]. Но то же самое правило применяется к посланиям, имеющим целью назначить встречу на охоте, и здесь отправитель, адресат, гонец, дерево, из которого изготовлено послание, указанная дичь, ее цвет — все строго оговаривается в соответствии с принципом, установленным классификацией[37]. Так, в примере,

---

[32] *Howitt.* On Some Australian Beliefs. JAI, 13. P. 191, n. 1.

[33] *Curr.* Australian Race, 3. P. 28.

[34] Карр даже отмечает в данной связи, что эти животные являются тотемами, теми самыми, что и предписанная пища: «Убийство приписывается какому-то члену племени, в пищевую шкалу которого включено животное, птица или пресмыкающееся... если это ромбический питон — обад, это будет обад(-человек), и останется лишь найти, кто именно был этот обад».

[35] *Howitt.* On Some Australian Ceremonies of Initiation. JAI, 13. P. 438, n. 2. Ср. JAI, 18, илл. XIV, рис. 13.

[36] Примеры см.: *Howitt,* там же. P. 438.

[37] *Howitt.* Austral. Message Sticks. JAI, 18. P. 326; JAI, 18, илл. XIV, рис. 25, 16, 136.

приводимом Хауиттом[38], палка была послана неким обу. Поэтому она была сделана из гидеи, разновидности акации, принадлежащей фратрии вутару, часть которой составляют обу. Дичью, изображенной на палке, были эму и валлаби, животные той же фратрии. Цвет палки был синий, вероятно, по той же причине. Таким образом, все здесь вытекает одно из другого, словно в теореме: отправитель, адресат, объект и способ послания, способ записи, используемое дерево — все родственны друг другу. Все эти понятия, по представлению первобытного человека, управляют друг другом и предполагают друг друга с логической необходимостью[39].

Другая система классификации, более полная и, возможно, более характерная, — это та, в которой объекты распределяются уже не по фратриям и матримониальным классам, а по фратриям и кланам, или тотемам. «Каждый из австралийских тотемов, — говорит Файсон, — имеет свою собственную ценность. Некоторые из них распределяют не только человечество, но и всю Вселенную на то, что можно назвать родовыми категориями»[40]. Для этого существует весьма простое основание. Дело в том, что, хотя тотемизм в определенном отношении представляет собой группировку людей по кланам в соответствии с природными объектами (объединенными тотемическими видами), он также и наоборот является группировкой природных объектов со-

---

[38] Там же. P. 326.

[39] Майрхед определенно говорит, что этот способ действия применяется соседними племенами. С этой системой вакельбура, вероятно, уместно связать факты, приводимые Ротом относительно питта-питта, калькадунов, матикуди, вунамурра, соседствующих с вакельбура (Ethnological Studies among the Nord West-Central Queensland Aborigines, 1897. P. 57, 58. Ср. Proceed. R. Society Queensland, 1897). У каждого матримониального класса есть набор пищевых запретов, так что «вся пища, находящаяся в распоряжении племени, разделена между его членами (Proceedings, etc. P. 189). Возьмем, например, питта-питта. Индивиды из класса купуру не могут есть игуан, желтых динго, желтую маленькую рыбу «с костью внутри» (P. 57). Вонгко следует избегать кустарниковой индейки, бандикута, крупного сокола, черного динго, «абсолютно белой» утки и т. д.; для куркилла запретны кенгуру, ромбический питон, карп, утка-красноголовка, различные виды ныряющих птиц и т. д.; для бунбури — эму, желтая змея, определенный вид сокола, одна из разновидностей попугая. Мы сталкиваемся здесь с примером классификации, охватывающей по крайней мере определенную группу объектов, а именно продукты охоты. А эта классификация имеет образцом классификацию племени по четырем матримониальным классам, или «педо-матронимическим группам», как говорит наш автор. Рот, по-видимому, не исследовал, распространяется ли это деление на остальные природные объекты.

[40] Kamilaroi and Kurnai. P. 168.

образно социальным группировкам. «Южноавстралийский дикарь, — говорит далее тот же наблюдатель, — рассматривает Вселенную как большое племя, к одному из подразделений которого он принадлежит, а все одушевленные и неодушевленные объекты, принадлежащие его группе, составляют части тела, одна из которых — он сам. Эти объекты в полном смысле слова являются частями его самого, как точно замечает Стюарт»[41].

Наиболее известный пример этих фактов — тот, на который последовательно обращали внимание Файсон, Бр. Смит, Карр, Эндрю Лэнг, Фрэзер[42]. Он относится к племени из Маунт-Гамбира. Сведениями мы обязаны Стюарту, хорошо знакомому с этим племенем. Оно разделено на две фратрии, одна из которых называется кумите, другая — кроки; эти два названия, впрочем, широко распространены на всем юге Австралии, где они употребляются в том же смысле. Каждая из этих фратрий, в свою очередь, разделена на пять тотемических кланов, каждый из которых объединен родством по материнской линии[43]. Объекты распределены между этими кланами. Каждый клан не может потреблять никакой из съедобных объектов, которые оказываются таким образом закреплены за ним. «Человек не убивает и не ест ни одно из животных, принадлежащих к той же категории, что и он сам»[44]. Но помимо этих запретных видов животных и даже растений[45] за каждым классом закреплено бесчисленное множество всякого рода объектов.

«Фратрии кумите и кроке (кроки) разделены каждая на пять подклассов (имеются в виду тотемические кланы), среди которых (sic!) распределены определенные объекты, называемые ими *туооман* (что обозначает «плоть») или *винго* (что обозначает «друзья»). Все объекты природы принадлежат тому или иному из этих десяти кланов»[46]. Карр

---

[41] Kamilaroi and Kurnai. P. 170. Ср. Бр. Смит (Aborigines of Victoria, 1. P. 92), который понимает и отмечает значение этого факта, о котором, говорит он, «можно многое сказать».

[42] *Br. Smith.* Aborigines of Victoria, 1, 92. *Fison, Howitt.* Kamilaroi and Kurnai. P. 168; *Lang A.* Mythes, cultes, religions. Франц. пер. P. 132. *Frazer.* Totemism. P. 85; The Origin of Totemism. Fortnightly Review. 1899. P. 849; *Curr.* Australian Race, 3. P. 462. Наше изложение опирается на работы Карра, Файсона и Хауитта.

[43] *Curr*, 3. P. 461.

[44] *Fison, Howitt.* P. 169.

[45] *Curr*, 3. P. 462.

[46] *Curr*, 3. P. 461.

отмечает, но только в качестве примеров[47], некоторые из объектов, классифицированных таким образом.

Первый из тотемов кумите[48] — это тотем *мула*[49], или сокол-рыболов; ему принадлежат, или, как говорят Файсон и Хауитт, в него включены дым, жимолость, деревья и т. д.[50]

Второй — это тотем *парангала*, или пеликан, с которым связаны черное дерево, собаки, огонь, лед и т. д.

Третий — это тотем *ва*, или ворона, которому подчинены дождь, гром, молния, град, облака и т. д.

Четвертый тотем — тотем *вила*, или черный какаду, к которому относятся луна, звезды и т. д.

Наконец, тотему *карато* (неядовитая змея) принадлежат рыба, волокнистое дерево, лосось, тюлень и т. д.

О тотемах фратрии кроки у нас меньше сведений. Мы знаем только три из них. С тотемом *верио* (чайное дерево) связаны утки, валлаби, куры, раки и т. д.; с тотемом *мурна* (вид съедобного корня)[51] — лунь, долвиш (разновидность мелкого кенгуру), перепелки и т. д.; с тотемом *караал* (бесхохолковый белый какаду)[52] — кенгуру, ложный дуб, лето, солнце, осень (слово женского рода), ветер (того же рода).

Таким образом, здесь перед нами система еще более сложная и обширная, чем предыдущие. Речь уже идет не только о классификации на два основных рода (фратрии), каждый из которых включает два вида (два матримониальных класса). Несомненно, число основных родов здесь то же самое, но число видов каждого рода гораздо большее, так как кланы могут быть очень многочисленны. В то же время в этой

---

[47] Карр прямо говорит, что это только примеры.

[48] Это выражение не должно заставлять думать, что существует иерархия между кланами. У Файсона и у Карра порядок изложения расходится. Мы следуем за Файсоном.

[49] Названию каждого тотема предшествует префикс *бурт* или *боорт*, что значит «сухой». Мы опускаем их в перечне.

[50] Это «и т. д.» означает, что перечень подчиненных объектов не ограничен.

[51] Согласно Карру, это тотем индейки (*лаа*), включающий среди связанных с ним объектов некоторые съедобные коренья. В этих расхождениях нет ничего удивительного. Они доказывают только, что часто трудно точно определить, какой из объектов, попадающих в один класс с кланом, служит тотемом для всей группы.

[52] Файсон говорит, что этот тотем — черный попугай. Это, несомненно, ошибка. Карр, просто копирующий данные Стюарта, говорит о белом, что, вероятно, более точно.

более дифференцированной организации состояние первоначальной мешанины, в котором находился человеческий ум, еще ощущается. Если различные группы увеличились, то внутри каждой простейшей группы царит та же неразличимость. Объекты, приписываемые одной фратрии, четко отделены от объектов, приписываемых другой; те, которые числятся за различными кланами одной и той же фратрии, различаются не меньше. Но все те, которые включены в один и тот же клан, в значительной мере не дифференцированы. Они одной и той же природы; между ними нет резких разграничительных линий, существующих между крайними разновидностями в наших классификациях. Индивиды из клана, особи из тотемического вида и связанных с ними видов — все составляют лишь различные аспекты одной и той же реальности. Социальные деления, распространенные на исходную массу представлений, успешно смогли обозначить в них определенное число разграничительных рамок, но внутреннее наполнение этих рамок осталось в относительно аморфном состоянии, что свидетельствует о том, как медленно и трудно утверждалась функция классификации.

В некоторых случаях, вероятно, можно уловить определенные принципы, согласно которым складывались эти группировки. Так, в том же племени Маунт-Гамбира с белым какаду связаны солнце, лето, ветер; с черным какаду — луна, звезды, ночные светила. Вероятно, цвет обозначил как бы черту, вдоль которой, противопоставленные друг другу, расположились эти разнообразные представления. Точно так же ворон естественно, самой своей окраской, ассоциируется с дождями, тучами, зимой, а уж отсюда — с молнией и громом. Туземец, которого Стюарт спросил, к какому подразделению принадлежит бык, после минутного размышления дал следующий ответ: «Он ест траву, поэтому он — *буртверио,* т. е. из клана чайного дерева, в который входят, вероятно, все травы и травоядные»[53]. Но скорее всего это объяснения, данные задним числом. Туземец прибегает к ним для того, чтобы обосновать самому себе свою классификацию и свести ее к общим правилам, которыми он руководствуется. Очень часто, впрочем, подобные вопросы застают его врасплох, и всякий раз, отвечая, он ограничивается ссылкой на традицию. «Причины, благодаря которым рамка установилась, забыты, но рамка сохраняется, и ее более или менее успешно прилагают даже к новым понятиям, таким как бык,

[53] Kamilaroi and Kurnai. P. 169.

который был завезен совсем недавно»[54]. Тем более нам не стоит удивляться тому, что многие из этих ассоциаций сбивают нас с толку. Они созданы логикой, не тождественной нашей. Там управляют законы, о которых мы не догадываемся.

Аналогичный пример мы встречаем у племени вотьобалуков, проживающего в Новом Южном Уэльсе, одного из самых развитых среди всех австралийских племен. Этими данными мы обязаны самому Хауитту, компетентность которого известна[55]. Племя делится на две фратрии, крокич и гамуч[56], которые, по его словам, вероятно, распределили между собой все природные объекты. Согласно выражению туземцев, «вещи принадлежат фратриям». Кроме того, каждая фратрия включает в себя определенное количество кланов. В качестве примеров Хауитт называет во фратрии крокич кланы теплого ветра, бесхохолкового белого какаду, солнечных объектов, а во фратрии гамуч — кланы глухой гадюки, черного какаду, пеликана[57]. Но это только примеры. «Я привел, — говорит он, — три тотема каждой фратрии в качестве примеров, но их больше; восемь у крокич и по крайней мере четыре — у гамуч»[58]. Объекты, отнесенные к каждой фратрии, распределены, стало быть, между различными кланами, которые она в себя включает. Точно так же как первичное подразделение (или фратрия) разделено на некоторое количество тотемических подразделений, все объекты, приписываемые к фратрии, разделены между этими тотемами. Таким образом, каждый тотем обладает некоторым числом природных объектов, причем не только животными, так как среди них встречаются звезда, огонь, ветер и т. д.[59] Объекты, классифицированные таким образом внутри каждого тотема, Хауитт называет субтотемами или псевдототемами. Белый какаду, например, насчитывает их 15, а теплый ветер — пять[60]. Наконец, классификация

[54] Kamilaroi. P. 169.

[55] Further Notes on the Australian Class System. JAI, 18. P. 60, etc.

[56] Видна близость этих названий с названиями кроки и кумите, используемыми племенем Маунт-Гамбира, что доказывает аутентичность этой системы классификации, обнаруживаемой в столь удаленных друг от друга местах.

[57] *Howitt.* Australian Group Relations. Report of the Regents of the Smithsonian Institution. 1883. P. 818.

[58] *Howitt,* там же; ср. Further Notes. JAI, 18. P. 61.

[59] *Howitt,* там же.

[60] Australian Group Relations. Report Reg. Smiths. Inst., 1883. P. 818.

доводится до такой степени сложности, что иногда этим второстепенным тотемам оказываются подчинены тотемы третьестепенные. Так, класс крокич (фратрия) включает в себя в качестве подразделения пеликана (тотем); пеликан включает в себя другие подразделения (субтотемы, разновидности объектов, классифицированных внутри тотема), среди которых оказывается огонь, а сам огонь включает в себя в качестве подразделения третьего уровня сигналы (подаваемые, вероятно, с помощью огня)[61].

Эта любопытная структура понятий, параллельная структуре общества, если не считать ее запутанности, совершенно сходна с той, которую мы обнаружили у племен Маунт-Гамбира; она сходна также с делением по матримониальным классам, которое мы наблюдали в Квинсленде, и с дихотомическим делением по фратриям, которое мы встречали почти везде[62]. Но вслед за объективным описанием различных разновидностей этой системы, их функционирования в этих обществах было бы интересно выяснить, как воспринимает их австралиец, какое представление существует у него самого об отношениях, которые поддерживают между собой группы объектов, классифицированные таким способом. Благодаря этому мы смогли бы лучше осознать, что представляют собой логические понятия первобытного человека и как они сформировались. Кстати, относительно вотьобалуков мы располагаем свидетельствами, позволяющими уточнить некоторые стороны этого вопроса.

---

[61] Термин, который употребляют для самоназвания индивиды, составляющие это подразделение субклана, буквально означает: «Мы уведомляем друг друга» (Further Notes, JAI. P. 61). Чтобы составить себе точное представление о сложности этой классификации, надо прибавить сюда еще один элемент. Объекты распределены не только между кланами живых; мертвые также образуют кланы, имеющие свои собственные тотемы и, следовательно, числящиеся за ними объекты. Это так называемые посмертные тотемы. Так, когда какой-нибудь крокич из тотема *нгауи* (солнца) умирает, он утрачивает свое имя, перестает быть *нгауи* и становится *митбаграргр,* корой железного дерева (*Howitt.* Further Notes. JAI. P. 64). С другой стороны, между тотемами живых и умерших существует зависимость. Они входят в одну и ту же систему классификации.

[62] Мы оставляем в стороне воздействие, которое могло оказывать разделение индивидов по четко дифференцированным половым группам на разделение вещей по родам. И тем не менее главным образом там, где каждый пол имеет свой собственный тотем, это влияние, вероятно, должно быть значительным. Мы ограничиваемся указанием на этот вопрос вслед за Фрэзером (см. Année soc. 4. P. 364).

Как и можно было ожидать, это представление выступает в различных формах.

Прежде всего эти логические отношения воспринимаются в форме отношений более или менее близкого индивиду родства. Когда классификация осуществляется просто по фратриям, без другого деления, каждый ощущает себя родственником, а также родственным по отношению к существам, приписанным к фратрии, членом которой он является; они все в равной мере его плоть, его друзья, в то время как к существам из другой фратрии он испытывает совсем иные чувства. Но когда на это фундаментальное разделение накладывается деление на классы или на тотемические кланы, эти отношения родства дифференцируются. Так, любой кумите из Маунт-Гамбира чувствует, что все кумитские вещи — его; но из них дороже всего ему те, которые относятся к его тотему. Родство в последнем случае более близкое. «Имя фратрии является общим, — говорит Хауитт относительно вотьобалуков, — тотемическое имя в известном смысле индивидуально, так как оно, конечно, ближе к индивиду, чем имя половины общины (т. е. фратрии), к которой он принадлежит»[63]. В результате объекты воспринимаются как расположенные в виде ряда концентрических кругов по отношению к индивиду: самые удаленные круги, соответствующие наиболее общим родам, — это те, что включают наименее касающиеся его объекты; они становятся ему менее безразличны по мере приближения к центру. Кроме того, когда они съедобны, только самые близкие из них для него запретны[64].

В других случаях эти отношения мыслятся в форме связей между обладателями и обладаемыми. Различие между тотемами и субтотемами состоит, согласно Хауитту, в следующем: «Те и другие называются *миру* (множественное число от *мир*, что значит «тотем»). Но в то время как один из моих информаторов, крокич, *заимствует* свое имя, *нгауи*, у солнца (тотема в собственном смысле), он *обладает* бунгил, одной из неподвижных звезд (являющейся субтотемом)... Подлинный тотем обладает им, но сам он обладает субтотемом»[65]. Подобно этому один из членов клана вартвут (теплый ветер) требовал в качестве «принадлежащего ему особо» одного из пяти субтотемов, моивука (ромбического питона)[66]. Если говорить точно, субтотемом обладает не индивид сам

---

[63] Rep. Reg. Smiths. Inst., 1883. P. 819.

[64] См. выше замечание по поводу племени Маунт-Гамбира.

[65] *Howitt*. Further Notes. P. 61, 64.

[66] Report of the Regents of the Smithsonian Inst., 1883. P. 819.

по себе; это основному тотему принадлежат те, кто ему подчинен. Индивид здесь только посредник. Именно потому, что он содержит в себе тотем (который имеется также у всех членов клана), он обладает чем-то вроде права собственности на вещи, присвоенные этому тотему. К тому же в выражениях, которые мы только что привели, ощущается нечто от концепции, которую мы постарались проанализировать первоначально. Ибо вещь, «которая принадлежит индивиду особо», также и ближе к нему, и сильнее его затрагивает[67].

Правда, в некоторых случаях австралиец склонен представлять себе иерархию вещей как раз в обратном порядке: наиболее удаленные рассматриваются им как наиболее важные. Один из туземцев, о котором мы уже говорили, имевший тотемом солнце (нгауи) и субтотемом звезду (бунгил), говорил, что «он является нгауи, а не бунгил»[68]. Другой, о котором мы также упоминали, тотемом которого был вартвут (теплый ветер), а субтотемом — моивук (ромбический питон), представлял собой, даже по признанию одного из его товарищей, вартвут, «но также отчасти и моивук»[69]. Только часть его является ромбическим питоном. Именно с этим связано другое выражение, о котором сообщает нам Хауитт. Вотьобалук часто имеет два имени: одно — его тотем, другое — его субтотем. Первое — действительно его имя, другое «идет немного позади»[70]; оно занимает второе место. Дело в том, что вещи, наиболее существенные для индивида, не обязательно ближе всего к нему расположены и тесно привязаны к его индивидуальной личности. Сущность человека — это человечество. Сущность австралийца — скорее в его тотеме, чем в субтотеме, а точнее, даже в совокупности объектов, характеризующих его фратрию. Стало быть, в этих текстах нет ничего, что противоречило бы предшествующим. Классификация в них воспринимается так же; только составляющие ее отношения рассматриваются здесь с другой точки зрения.

---

[67] Предшествующий текст касается только отношений субтотема к тотему, а не тотема к фратрии. Но, очевидно, последние должны восприниматься таким же образом. Если мы не располагаем текстами, специально информирующими нас по этому вопросу, то это потому, что фратрия уже играет незначительную роль в этих племенах и занимает меньшее место в повседневной жизни.

[68] См. ранее. С. 70.

[69] *Howitt.* Further Notes. P. 61. В тексте здесь он называется «моивилук»; это синоним «моивук».

[70] Там же.

## II

После того как мы установили существование данного типа классификации, нам необходимо определить, насколько это возможно, его распространенность.

Факты не позволяют нам утверждать, что он встречается во всей Австралии или что он имеет то же распространение, что и племенная организация по фратриям, матримониальным классам и тотемическим кланам. Мы убеждены в том, что если бы его хорошо искали, то он был бы найден, в таком же или в измененном виде, во многих австралийских обществах, где он оставался до сих пор незамеченным; но мы не можем заранее судить о результатах наблюдений, которые не проводились. Тем не менее факты, которыми мы теперь располагаем, позволяют утверждать, что он, несомненно, широко распространен (или был таковым).

Прежде всего, во многих случаях, когда наша форма классификации и не наблюдалась прямо, тем не менее находили (и нам об этом сообщают) вторичные тотемы, на которых, как мы видели, она основана. Это относится, в частности, к островам Торресова пролива, расположенным по соседству с Британской Новой Гвинеей. У киваи почти все кланы имеют в качестве тотема (*мирамара*) растительные виды; один из них, клан пальмового дерева (*нипа*), имеет в качестве вторичного тотема краба, который обитает на дереве, носящем то же название[71]. На острове Мабуяг (расположенном в западной части Торресова пролива)[72] мы находим организацию кланов на две фратрии: фратрию маленького *аугуда* (*аугуд* означает «тотем») и фратрию большого *аугуда*. Одна является фратрией земли, другая — фратрией воды; одна располагается с подветренной стороны, другая — с наветренной; одна находится на востоке, другая — на западе. Фратрия воды имеет тотемами дюгоня и водяное животное, которое Хэддон называет *shovel-nose skate* [лопатоносый скат]; тотемы другой, за исключением крокодила, который является земноводным, представляют собой земные животные: змея и казуар[73]. Здесь, очевидно, имеются важные

---

[71] *Haddon*. Head Hunters. L., 1901. P. 102.

[72] Со времени Хэддона (Head Hunters. P. 13; The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits, JAI, 19. P. 39) известно, что тотемизм встречается только на западных островах и не встречается на восточных.

[73] *Haddon*. Head Hunters. P. 132. Но названия, даваемые нами фратриям, Хэддоном не используются.

следы классификации. Но, кроме того, Хэддон определенно называет «тотемы второстепенные, или вспомогательные»: молот-рыба, акула, черепаха, скат-хвостокол связаны в этом качестве с фратрией воды; собака — с фратрией земли. С последней связаны, кроме того, два других субтотема; это украшения из раковин в форме полумесяца[74]. Поскольку считается, что на этих островах тотемизм повсюду находится в совершенном упадке, то тем более правомерно видеть в этих фактах следы более полной системы классификации. Весьма вероятно, что аналогичная организация встречается и в других местах Торресова пролива и внутренней части Новой Гвинеи. Основополагающий принцип, т. е. деление на фратрии и кланы, сгруппированные три по три, был определенно установлен на Сайбае (остров в проливе) и Даудае[75].

Соблазнительно видеть следы той же самой классификации на островах Мюррей, Мер, Вайер и Дауэр[76]. Не вдаваясь в детали этой социальной организации в том виде, как нам описал ее Хант, мы считаем необходимым обратить внимание на следующий факт. У этих народов существует определенное количество тотемов. И каждый из них придает индивидам, их носителям, различную власть над различными видами объектов. Так, на людях, имеющих тотемом барабан, лежит обязанность устраивать церемонии, состоящие в подражании собакам и барабанном бое; они снабжают колдунов, ответственных за размножение черепах, обеспечивают урожай бананов, угадывают убийц по движениям ящерицы; наконец, они налагают табу, связанные со змеями. Можно, стало быть, сказать с достаточной степенью правдоподобия, что к клану барабана в некоторых отношениях относятся помимо самого барабана змея, бананы, собака, черепахи, ящерицы. Все эти объекты, по крайней мере частично, принадлежат к одной и той же социальной группе и, следовательно, к одному и тому же классу существ, поскольку оба выражения, в сущности, являются синонимами[77].

---

[74] *Haddon*, там же. P. 138. Ср. *Rivers W. H.* A Genealogical Method of Collecting. JAI, 1900. P. 75 и сл.

[75] *Haddon*, там же. P. 171.

[76] *Hunt*. Ethnographical Notes on the Murray Islands. JAI, № 5, I. P. 5 и сл.

[77] Мы считаем необходимым обратить внимание на этот факт, потому что он дает нам повод сделать одно общее замечание. Везде, где мы видим, что клан или религиозное братство осуществляют религиозно-магическую власть над различными видами объектов, правомерно спросить себя, нет ли здесь признака старинной классификации, приписывающей к данной социальной группе эти различные виды существ.

Астрономическая мифология австралийцев несет на себе печать той же самой системы мышления. В самом деле, эта мифология, так сказать, отлита в форму тотемической организации. Почти везде туземцы говорят, что такая-то звезда есть такой-то определенный предок[78]. Более чем вероятно, что относительно этой звезды, как и относительно индивида, с которым она отождествляется, должны были указывать, к какой фратрии, к какому классу она принадлежит. Уже самим этим она оказывалась отнесенной к данной группе; родство, определенное место в обществе были ей отведены. Достоверно установлено, что эти мифологические воззрения наблюдаются в австралийских обществах, где мы обнаружили классификацию вещей на фратрии и кланы со всеми ее характерными чертами: в племенах Маунт-Гамбира, у вотьобалуков, в племенах севера Виктории. «Солнце, — говорит Хауитт, — это женщина крокич из клана солнца, отправляющаяся каждый день на поиски своего маленького сына, которого она потеряла»[79]. Бунгил (звезда Фомальгаут из созвездия Южной Рыбы), прежде чем вознестись на небо, был могучим белым какаду из фратрии крокич. У него было две жены, которые, естественно, вследствие правила экзогамии принадлежали к противоположной фратрии, гамуч. Они были лебедями (вероятно, два субтотема пеликана). Однако они тоже являются звездами[80]. Воивонунг, соседи вотьобалуков[81], верят, что бунгил (название фратрии) поднялся с вихрем на небо вместе со своими сыновьями[82], которые все являются тотемическими существами (людьми и животными одновременно); он Фомальгаут, как у вотьобалуков, и каждый из его сыновей — звезда[83]; двое являются альфой и бетой Южного Креста. Довольно далеко отсюда микулоны Южного Квинсленда[84] относят облака Южного Креста к тотему эму;

---

[78] Источники по этому вопросу столь многочисленны, что мы на все не ссылаемся. Эта мифология настолько развита, что европейцы часто даже считали, что звезды — это души умерших. (см.: *Curr,* 1. P. 255, 403; 2. P. 475; 3. P. 25).

[79] On Australian Medecine Men. JAI, 16. P. 53, примеч. 2.

[80] *Howitt.* On the Migration of the Kurnai Ancestors. JAI, 15. P. 415, примеч. 1. Ср. Further Notes. JAI, 18. P. 65, примеч. 3.

[81] Further Notes. JAI, 18. P. 66.

[82] Там же. P. 59. Ср. с. 63, примеч 2. Они соответствуют пяти пальцам руки.

[83] Там же. С. 66.

[84] См. *Palmer,* JAI, 13. P. 293, 294.

пояс Ориона у них принадлежит к клану марбарингал, любая падающая звезда — к клану йинбабора. Когда одна из этих звезд падает, она ударяется о дерево гидею и становится деревом того же названия. Это указывает на то, что дерево также было связано с тем же кланом. Луна — древний воин, ни имя, ни класс которого не называют. Небо населено предками воображаемых времен.

Те же самые астрономические классификации используются и у арунта, которых мы сейчас должны будем рассмотреть с другой точки зрения. Для них солнце — женщина из матримониального класса панунга, и фратрия панунга-бултхара ведает религиозной церемонией, относящейся к солнцу[85]. Оно оставило на земле потомков, продолжающих перевоплощаться[86] и образующих особый клан. Но эта последняя деталь мифической традиции, вероятно, сформировалась поздно, так как в священной церемонии солнца ведущую роль играют индивиды, принадлежащие к тотемическим группам бандикута и большой ящерицы. Дело в том, что солнце когда-то было панунга из клана бандикута, живущего на земле большой ящерицы. Мы знаем, впрочем, что так же обстоит дело с его сестрами. Поэтому они отождествляются с ним. Оно «их маленький ребенок», «их солнце»; в общем, они являются лишь раздвоением его самого. Луна в двух различных мифах связывается с кланом опоссума. В одном из них она — мужчина из этого клана[87]; в другом она является сама собой, но была похищена у мужчины из этого клана[88], который определил ее путь. Правда, не говорится, из какой она фратрии. Но клан предполагает фратрию или по крайней мере в принципе предполагал ее у арунта. Об утренней звезде нам известно, что она была из класса кумара; она прячется каждый вечер в камне, расположенном на территории «больших ящериц», с которыми она, по всей видимости, находится в тесном родстве[89]. Таким же образом огонь тесно связан с тотемом большого рыжевато-серого кенгуру. Человек из этого клана открыл его в животном, носящем то же имя[90].

---

[85] Индивиды, осуществляющие церемонию, должны быть главным образом из этой фратрии. См. *Spencer, Gillen.* Native Tribes of Central Australia. P. 561.

[86] Известно, что для арунта каждое рождение есть перевоплощение духа мифического предка (Алчеринга).

[87] *Spencer, Gillen.* Native Tribes of Central Australia. P. 564.

[88] Там же. С. 565.

[89] Там же. С. 563, в конце.

[90] Там же. С. 444.

Наконец, во многих случаях, когда эти классификации уже не столь очевидны, их можно тем не менее обнаружить, но в форме, отличной от той, которую мы только что описали. Произошли изменения в социальной структуре, вызвавшие изменения в устройстве этих систем, но не настолько, чтобы сделать ее совсем неузнаваемой. К тому же эти изменения отчасти вызваны самими отмеченными классификациями и могли бы способствовать их выявлению.

Последние же отличаются тем, что понятия в них организованы сообразно модели, которая дана обществом. Но, поскольку эта организация коллективного мышления уже существует, она способна реагировать на причину и способствовать ее изменению. Мы видели, как разновидности объектов, разделенные на классы в клане, служат в нем второстепенными тотемами или субтотемами; это означает, что внутри клана та или иная частная группа индивидов под влиянием неизвестных нам причин почувствовала себя более тесно связанной с теми или иными из объектов, приписанных в целом ко всему клану[91]. Если теперь клан, став чересчур большим, будет иметь тенденцию к сегментации, то она будет происходить в соответствии с рубежами, обозначенными классификацией. В самом деле, не следует думать, что эти деления обязательно являются результатом революционных и бурных движений. Весьма вероятно, что чаще всего они происходят совершенно логично. Во многих случаях именно так уже сложились и разделились на кланы фратрии. Во многих австралийских обществах они противопоставлены друг другу как две противоположности, как белое и черное, как земля и вода у племен Торресова пролива[92]; более того, кланы, которые сформировались внутри каждого из них, поддерживают между собой отношения логического родства. Так, в Австралии редко случается, чтобы клан ворона был не из той же фратрии, что и кланы грома, облаков и воды[93]. Кроме того, когда сегментация клана становится необходимой, именно индивиды, сгруппированные вокруг одного из относимых к клану объектов, отрываются от остальной части, с тем чтобы сформировать независимый клан, и субтотем становится тотемом. Раз начатое движение может к тому же продол-

[91] См. выше. С. 63 и дал.

[92] См выше. С. 71–72.

[93] В этом можно убедиться, изучая списки кланов, распределенных во фратриях, приводимые Хауиттом в его “Notes on the Australian Class Systems”. JAI, 12. P. 149; Further Notes on the Australian. JAI, 18. P. 52 и сл.; Remarks on Mr. Palmer’s Class Systems. JAI, 12. P. 385.

жаться по-прежнему, тем же самым образом. Субклан, освободившийся таким образом, в самом деле уносит с собой в свою понятийную сферу помимо объекта, служащего ему тотемом, и некоторые другие, которые считаются связанными с первым. Эти объекты в новом клане исполняют роль субтотемов и могут при определенных условиях также становиться новыми центрами, вокруг которых позднее произойдут новые сегментации.

Вотьобалуки как раз дают нам возможность постичь этот феномен, так сказать, из жизни, в его отношениях с классификацией[94]. Согласно Хауитту, некоторое количество субтотемов является тотемом в стадии формирования[95]. «Они завоевывают некоторую независимость»[96]. Так, для некоторых индивидов белый пеликан — тотем, а солнце — субтотем, тогда как другие классифицируют их противоположным образом[97]. Дело в том, что, вероятно, эти два наименования должны были служить субтотемами двух частей древнего клана, старое имя которого «погибло» и который включал в себя среди приписанных к нему объектов и пеликана, и солнце. Со временем обе части оторвались от своего общего корня: одна приняла в качестве главного тотема пеликана, оставив солнце на втором месте, в другой произошло противоположное перемещение. В иных случаях, когда невозможно столь прямо наблюдать способ осуществления этой сегментации, она становится понятной благодаря логическим связям, объединяющим между собой субкланы, вышедшие из одного и того же клана. Мы ясно видим, что они соответствуют различным видам одного и того же рода. Далее мы четко покажем это на примере некоторых американских обществ[98].

[94] Именно исключительно с этой точки зрения Хауитт исследовал вотьобалуков, и именно эта сегментация затруднила составление точной таблицы кланов и тотемов, создавая такое положение, при котором один и тот же вид объектов носит характер то тотема, то субтотема.

[95] Further Notes. P. 63 и особенно 64.

[96] Australian Group Relations. Report Reg. Smith. Inst., 1883. P. 818.

[97] Further Notes. P. 63, 64, 39.

[98] См. далее. С. 87–88. Эта сегментация и обусловленные ею изменения в иерархии тотемов и субтотемов, возможно, позволяют объяснить интересную особенность таких социальных систем. Известно, что в Австралии, в частности, тотемами чаще всего являются животные, гораздо реже — неодушевленные объекты. Можно полагать, что первоначально все тотемы брались из животного мира. Но за этими исходными тотемами оказывались классифицированными неодушевленные предметы, которые в результате сегментаций в конце концов были возведены в ранг основных тотемов.

Итак, легко увидеть, какие изменения эта сегментация должна вводить в классификации. Поскольку субкланы, вышедшие из одного и того же исходного клана, сохраняют воспоминание о своем общем происхождении, они чувствуют, что они родственники, союзники, что они лишь части одного и того же целого; поэтому их тотемы и субъекты, классифицированные по этим тотемам, в какой-то мере остаются подчиненными общему тотему всего клана. Но со временем это ощущение притупляется. Независимость каждой части возрастает, и в конце концов они достигают полной автономии. Связи, объединявшие все эти кланы и субкланы в одну и ту же фратрию, ослабевают еще больше, и все общество в конце концов распыляется на маленькие автономные группы, равные между собой, без всякого соподчинения. Естественно, что соответственно изменяется классификация. Виды объектов, закрепленные за каждым из этих подразделений, составляют столько же отдельных родов, расположенных на одном и том же уровне. Всякая иерархия исчезает. Можно, конечно, себе представить, что некоторые следы ее еще остаются внутри каждого из этих малых кланов. Существа, связанные с субтотемом, ставшим теперь тотемом, продолжают быть подчиненными последнему. Но прежде всего они уже не могут быть очень многочисленными, учитывая дробный характер этих малых групп. Кроме того, если только движение будет продолжаться, каждый субтотем в конце концов будет возвышен до ранга тотема, а каждый вид, каждая подчиненная разновидность станет основным родом. Тогда бывшая классификация уступит место простому делению без всякой внутренней организации, распределению объектов уже поштучно, а не по источникам происхождения. Но в то же время, поскольку она осуществляется между значительным множеством групп, она в итоге включит в себя чуть ли не всю вселенную.

Именно в этом состоянии оказывается общество арунта. У них не существует завершенной классификации, установившейся системы. Но, согласно выражению самих Спенсера и Гиллена, «фактически в местности, занимаемой туземцами, не существует объекта, одушевленного или неодушевленного, который бы не дал свое имя какой-нибудь тотемической группе индивидов»[99]. Мы находим в их работе упоминание 54 видов объектов, служащих тотемами стольким же тотемическим группам; поскольку же эти наблюдатели сами не занимались составлением полного перечня этих тотемов, тот перечень, что мы смогли составить, объединив рассеянные в их книге сведения,

[99] Native Tribes of Central Australia. L., 1899. P. 112.

несомненно, не является исчерпывающим[100]. Таким образом, племя арунта — одно из тех, в которых процесс сегментации продолжался почти до самого крайнего предела, так как вследствие изменений, произошедших в структуре этого общества, все препятствия, способные его сдерживать, исчезли. Под влиянием причин, указанных здесь же[101], тотемические группы арунта очень рано были вынуждены выйти из естественной рамки своего рода основы, которая первоначально сплачивала их (речь идет о фратрии). Вместо того чтобы оставаться строго локализованной в определенной части племени, каждая из них свободно рассеялась по всему племенному пространству. Ставшие таким образом чуждыми упорядоченной социальной организации, оказавшиеся почти на уровне свободных ассоциаций, они могли множиться, дробиться почти до бесконечности.

Это дробление продолжается даже до сих пор. В действительности существуют объекты, ранг которых в тотемической иерархии не определился, даже по признанию Спенсера и Гиллена: неизвестно, являются ли они основными тотемами или субтотемами[102]. Дело

---

[100] Мы считаем полезным воспроизвести здесь этот перечень в том виде, как мы его составили. Разумеется, в нашем перечислении мы не придерживаемся никакого порядка: ветер, солнце, вода или облако (с. 112), крыса, гусеница вичетти, кенгуру, ящерица, эму, цветок хакеа (с. 116), крупный сокол, элонка (съедобный плод), разновидность манны, дикая кошка, ирриакура (вид луковицы), гусеница длиннорогой бабочки, бандикут, манна ильпирла, медовый муравей, лягушка, ягода шанкуна, сливовое дерево, рыба ирпунга, опоссум, дикая собака, большой рыжевато-серый кенгуру (с. 117 и сл.), мелкий сокол (с. 232), ромбический питон (с. 242), маленькая гусеница, большая белая летучая мышь (с. 300, 301), травяное семя (с. 311), рыба интерпитна (с. 316), смертоносная змея (с. 317), местный фазан, разновидность плода мандиниа (с. 320), крыса джербоа (с. 329), вечерняя звезда (с. 360), большая ящерица, карликовая ящерица (с. 389), карликовая крыса (с. 389, 395), семя альпантва (с. 390), другой вид карликовой крысы (с. 396), мелкий сокол (с. 397), змея окранина (с. 399), дикая индейка, сорока, белая летучая мышь, мелкая летучая мышь (с. 401, 404, 406). Имеются также кланы определенной разновидности семян и большой жужелицы (с. 411), голубей интурита (с. 410), водяного животного (с. 414), сокола (с. 416), перепелки, муравья-бульдога (с. 417), двух видов ящериц (с. 439), когтехвостого валлаби (с. 441), другой разновидности цветка хакеа (с. 444), мухи (с. 546), птицы-звонаря (с. 635).

[101] L'Année sociologique, 5. P. 108, etc.

[102] Так, Спенсер и Гиллен не знают точно, является ли сизый голубь тотемом или вторичным тотемом (ср. с. 410 и 448). Не определена и тотемическая значимость разнообразных видов ящериц; так, мифические существа, создавшие первых людей, которые имели тотемом ящерицу, превратились в другой вид ящерицы (с. 389).

в том, стало быть, что эти группы находятся еще в неустойчивом состоянии, подобно кланам вотьобалуков. С другой стороны, между тотемами, приписанными в настоящее время к независимым кланам, иногда существуют связи, свидетельствующие, что первоначально они должны были относиться к одному и тому же клану. Так обстоит дело с цветком хакеа и дикой кошкой. Знаки, вырезанные на чурингах* людей дикой кошки, не изображают ничего другого, кроме деревьев с цветами хакеа[103]. Согласно мифам, в сказочные времена дикие кошки питались цветком хакеа; но известно, что изначальные тотемические группы вообще питались своими тотемами[104]. Дело, стало быть, в том, что эти два рода объектов не всегда были чужды друг другу, но стали таковыми лишь тогда, когда единый включавший их клан разделился. Клан сливы, вероятно, также является производным от того же самого сложного клана «цветок хакеа — дикая кошка»[105]. Из тотема ящерицы[106] выделились различные виды животных и другие тотемы, в частности тотем карликовой крысы[107]. Можно, следовательно, не сомневаться, что первобытная организация подвергалась обширному воздействию процессов разъединения и дробления, которые даже сейчас еще не завершились.

Если, стало быть, мы уже не находим у арунта полной системы классификации, то не потому, что ее никогда не было; дело в том, что она разлагалась на части по мере того, как дробились кланы. Состояние, в котором она находится, лишь отражает современное состояние тотемической организации в этом же племени — новое доказательство тесной связи, объединяющей между собой эти два ряда фактов. Впрочем, она исчезла, оставив явные следы своего прежнего существования. Мы уже отмечали их пережитки в мифологии арунта. Но еще более явные следы обнаруживаются в том, как существа распределены между кланами. Очень часто к тотему примыкают другие виды объектов, точно так же как в полных классификациях, которые мы рассматривали. Это последний остаток подчиненности. Так, с кланом лягушек особенно тесно сближается

[103] С. 449.
[104] С. 147, 148.
[105] С. 283, 297, 403, 404.
[106] С. 149, 150, 404.
[107] С. 441.

камедное дерево[108]; с водой связывается водяная курочка[109]. Мы уже видели, что существуют весьма близкие отношения между тотемом воды и огнем; с другой стороны, с огнем объединяются ветви эвкалипта, красные листья эремофила[110], звук трубы, тепло и любовь[111]. С тотемами крысы джербоа связана борода[112], с тотемом мух — болезни глаз[113]. Чаще всего случается так, что существо, связываемое таким образом с тотемом, является птицей[114]. Медовые муравьи подчинены маленькой черной птичке алатирпа, которая, как и они, водится в кустарниках мульга[115], и другой маленькой птичке — альпиртака, близкой тем же обитателям[116]. Разновидность птиц, называемых типпа-типпа, является союзником ящерицы[117]. Растение, называемое ирриакура, имеет в качестве дополнения попугая с красной шейкой[118]. Люди из клана гусеницы *вичетти* не едят некоторых птиц, которых называют своими сотрапезниками (*куатхари,* что Спенсер и Гиллен переводят как *inmates* [здесь — сотрапезники])[119]. Тотем кенгуру имеет в своем подчинении два вида птиц[120], и так же обстоит дело с гигантским кенгуру[121]. Завершает доказательство того, что эти связи определенно являются остатками древней классификации, тот факт, что существа,

---

[108] Чуринги* — индивидуальные эмблемы, в которых, как считается, обитают души предков, в клане лягушек несут на себе изображения камедных деревьев; церемонии, в которых представляются мифы клана, включают в себя изображение дерева и его корней (с. 145, 147, 623, 626, 670. Ср. с. 335, 344 и рис. 72, 74).

[109] С. 448.

[110] С. 238, 322.

[111] С. 545.

[112] С. 329.

[113] С. 546.

[114] Спенсер и Гиллен говорят только о птицах. Но на самом деле этот факт имеет более общий характер.

[115] С. 448, 447.

[116] С. 448, 188, 646. Заметно сходство между их названием и именем Илатипра, великого предка этого тотема.

[117] С. 305. В некоторых церемониях клана вокруг «ящерицы» заставляют танцевать двух человек, представляющих двух птиц этого вида. И, согласно мифам, этот танец исполнялся уже во времена Алчеринга.

[118] С. 320; ср. с. 318, 319.

[119] С. 447, 448.

[120] С. 448.

[121] Там же.

присоединяемые таким образом к другим существам, когда-то принадлежали к тому же тотему, что и последние. Птицы картвунгавунга, согласно легенде, были некогда людьми кенгуру и ели кенгуру. Оба вида, связанные с тотемом медового муравья, когда-то были медовыми муравьями. Унчурунки, маленькие птички с красным оперением, первоначально принадлежали к клану гигантского кенгуру. Четыре вида ящериц сводятся к двум парам, где один является одновременно союзником и измененной формой другого[122].

Наконец, последним доказательством того, что у арунта мы действительно имеем дело с измененной формой древних классификаций, служит то обстоятельство, что можно обнаружить серию промежуточных состояний, через которые эта организация почти без перехода примыкает к классическому типу Маунт-Гамбира. У северных соседей арунта, чингилли[123], живущих на северной территории Южной Австралии (залив Карпентария), мы находим, как и у самих арунта, чрезвычайную рассредоточенность объектов между очень многочисленными, т. е. очень раздробленными, кланами; там выделяют 59 различных тотемов. Так же как и у арунта, тотемические группы перестали классифицироваться по фратриям; каждая из них смешивается с обеими фратриями, на которые делится племя. Но диффузия здесь не является столь же полной. Вместо того чтобы случайно и беспорядочно рассеяться на всем пространстве общества, они распределились в соответствии с четкими принципами, локализовались в определенных, хотя и различных, группах фратрии. В самом деле, каждая фратрия разделена на восемь матримониальных классов[124]; стало быть, каждый

[122] Там же. С. 448, 449.

[123] См.: *Mathews R. H.* The Wombya Organization of the Australian Aborigines. American Anthropologist. N. S., 1900. P. 494 и сл.

[124] В этом пункте также существует примечательная близость между этим племенем и арунта, где тоже насчитывается восемь матримониальных классов, по крайней мере так обстоит дело у северных арунта, а у других то же подразделение четырех первоначальных классов находится в стадии формирования. Причина этого дробления одна и та же в обоих обществах: это трансформация женской филиации в мужскую. Здесь же было показано, как эта революция реально сделала бы невозможным всякий брак, если бы четыре исходных класса не подразделились (см. Année sociol, 5. P. 106, примеч. 1). У чингилли, впрочем, это изменение произошло весьма своеобразно. Фратрия и, следовательно, матримониальный класс продолжают передаваться по материнской линии, только тотем наследуется от отца. Таким образом объясняется, как каждый класс одной фратрии имеет в другой соответствующий класс, включающий те же самые тотемы. Дело в том, что ребенок принадлежит к классу материнской фратрии, но имеет те же тотемы, что его отец, который принадлежит к классу другой фратрии.

класс одной фратрии может заключать брак только с определенным классом другой, которая включает в себя или может включать те же тотемы, что и первая. Будучи объединены, эти два соответствующих друг другу класса содержат, следовательно, определенную группу тотемов и объектов, которые не встречаются в других местах. Например, двум классам Чонгора — Чабалие принадлежат всевозможные голуби, муравьи, осы, москиты, многоножки, местная пчела, трава, кузнечик, разнообразные змеи и т. д.; группе, образованной классами Чован и Човардинг, присвоены некоторые звезды, солнце, облака, дождь, водяная курочка, ибис, гром, крупный сокол и коричневый сокол, черная утка и т. д.; группе Чамбин-Чангалла — ветер, молния, луна, лягушка и т. д.; группе Чагарра-Чуарру — раковины, крыса билби, ворон, дикобраз, кенгуру и т. д. Таким образом, в каком-то смысле объекты еще распределены по определенным ячейкам, но последние уже содержат в себе нечто более искусственное и менее устойчивое, поскольку каждая из них образовалась из двух частей, происходящих от двух различных фратрий.

Вместе с другим племенем той же местности мы сделаем сейчас еще один шаг на пути к организации и систематизации. У мурравари, живущих на побережье реки Калгоа[125], дробление кланов продвинулось еще дальше, чем у арунта. Действительно, нам известно здесь 152 вида объектов, служащих тотемами для столь различных кланов. Но это бесчисленное множество объектов постоянно размещается в рамках двух фратрий: Иппаи-Кумбо и Куби-Мурри[126]. Стало быть, мы в данном случае совсем близки к классическому типу, если не считать раздробленности кланов. Если общество, вместо того чтобы до такой степени рассеиваться, будет концентрироваться, если разделенные таким образом кланы соединятся в соответствии со своими естественными узами так, что образуют более обширные группы, если вследствие этого количество основных тотемов уменьшится (другие объекты, служащие сейчас тотемами, займут по отношению к ним подчиненное место), то мы вновь в точности обнаружим систему Маунт-Гамбира.

---

[125] *Mathews R. H.* Proceedings of the American Philosophical Society (Philadelphia). T. 37. 1898. P. 151 и сл.

[126] В этом племени нет известных названий, специально обозначающих фратрии. Поэтому каждую из них мы обозначаем названиями двух ее матримониальных классов. Мы видим, что номенклатура та же, что в системе камиларои.

В итоге, если у нас и нет оснований сказать, что этот способ классифицировать объекты с необходимостью содержится в тотемизме, то во всяком случае несомненно, что он встречается очень часто в обществах, организованных на тотемической основе. Существует, следовательно, тесная связь, а не случайное отношение между этими социальной и логической системами. Посмотрим теперь, как к этой первобытной форме классификации могут примыкать другие, представляющие более высокую степень сложности.

## III

Один из наиболее примечательных примеров дают нам зуньи[127].

Зуньи, по словам Пауэлла[128], «дают пример необычного развития первобытных воззрений, касающихся отношений между объектами». У них понятие общества о самом себе и его представление о мире настолько переплелись и смешались, что их организацию очень точно можно квалифицировать как «мифосоциологическую»[129]. Кэшинг поэтому не преувеличивает, когда, говоря о своих исследованиях

[127] Зуньи были превосходно изучены Кэшингом (Zuñi Creation Myths. 13th Report of the Bureau of Amer. Ethnology of the Smiths. Instit., 1896. P. 325; Zuñi Fetishes. 2th Report. P. 945). По словам этого автора, они одновременно находятся «среди самых архаичных» и среди «самых развитых» (13th Rep., P. 325). Они превосходно владеют гончарным делом, возделывают зерновые, которые завезли к ним испанцы, занимаются рыболовством; они искусные ювелиры. В течение почти 200 лет они поддерживали отношения с мексиканцами. В настоящее время они католики, но только внешне; они сохранили свои обряды, обычаи и верования (там же. С. 335). Они живут все вместе в пуэбло, т. е. в микрогородке, образованном фактически шестью-семью группами домов или, точнее, шестью-семью домами. Они отличаются, стало быть, чрезвычайной социальной концентрацией, заметным консерватизмом и в то же время большой способностью к адаптации и развитию. Хотя мы и не находим у них того первобытного человека, о котором говорят нам Кэшинг и Пауэлл (13th Report. P. LVII; 2nd Report. P. XXVII), все же несомненно, что мы имеем дело с мышлением, развившимся на основе весьма первобытных принципов. История этого племени вкратце изложена Кэшингом (13th Report. P. 327 и сл.). Предлагаемая им гипотеза, согласно которой зуньи имеют двойственное происхождение, ни в коей мере не представляется нам доказанной. Обе работы Кэшинга мы будем цитировать посредством аббревиатур ZCM и ZF.

[128] 13th Report. P. LIV.

[129] *Cushing*. ZCM. P. 367 и др.

этого народа, пишет: «Я убежден, что они имеют важное значение для истории человечества..., так как зуньи с их столь удивительно локальными обычаями и институтами, с традициями, связанными с этими обычаями, представляют определенную фазу цивилизации». И он счастлив, что контакт с ними «как ничто другое расширило его понимание древнейшего состояния человечества»[130].

Действительно, у зуньи мы обнаруживаем «подлинный вселенский порядок»[131]. Все природные существа и явления, «солнце, луна, звезды, небо, земля и море вместе со всеми их явлениями и элементами, неживые предметы, так же как и растения, животные и люди», классифицированы, снабжены ярлыком, приписаны к определенному месту в единой и связной «системе», все части которой согласованы и подчинены друг другу по «степеням родства»[132].

Эта система в том виде, как она представляется нам в настоящее время, основана на разделении пространства на семь областей: Север, Юг, Запад, Восток, Зенит, Надир и, наконец, Середина. Все объекты вселенной распределены между этими семью областями. Если говорить только о временах года и элементах, то к Северу приписаны ветер, дыхание или воздух, а в качестве времени года — зима; к Западу — вода, весна, влажные весенние ветры; к Югу — огонь и лето; к Востоку — земля, почвенные семена, морозы, способствующие созреванию семян и завершающие год[133]. Пеликан, журавль, куропатка, шалфейный рябчик, зеленый дуб и т. д. являются объектами Севера; медведь, койот, весенняя трава — объектами Запада. К Востоку относятся лань, антилопа, индейка и т. д. Не только объекты, но и социальные функции распределены таким же образом. Север — это область силы и разрушения; ему принадлежат война и уничтожение; Западу принадлежат мир, согласие (мы толкуем так английское слово *warcure*, которое не очень хорошо понимаем) и охота; Югу, области

---

[130] 13th Report. P. 378.

[131] Там же. С. 370.

[132] 2nd Rep. P. 6, 9. Согласно Кэшингу, «степени родства, вероятно, в большой мере, если не полностью, определяются степенями сходства». В другом месте (13th Report. P. 368, 370) автору удалось, по его мнению, применить свою систему объяснения с большой точностью; однако можно увидеть, что о зуньи надо высказываться более осторожно. Мы покажем произвольный в действительности характер этих классификаций.

[133] *Cushing*. ZCM. P. 368–370. Почвенные семена в другом случае локализованы на юге.

тепла, — земледелие и медицина; Востоку, области солнца, — магия и религия; верхнему и нижнему мирам приписываются разнообразные сочетания этих функций[134].

За каждой областью закреплен определенный характеризующий ее цвет. Север желтый, потому что, как говорят[135], на восходе и закате солнца свет там желтый; Запад голубой по причине голубизны света, видимого там на закате солнца[136]. Юг красный, потому что это область лета и огня, обладающего красным цветом. Восток белый, потому что это цвет дня. Верхние области — пестрые, как игра света в облаках; нижние области — черные, как глубины земли. Что касается Середины, пупа земли, представляющего все области, то она одновременно содержит в себе все цвета.

До сих пор складывается впечатление, что мы сталкиваемся с классификацией, совершенно отличной от тех, которые мы исследовали вначале. Но существование тесной связи между этими двумя системами уже позволяет предсказать, что *это распределение миров — совершенно то же самое, что и распределение кланов внутри пуэбло*. «Последний также разделен на семь частей, не всегда очевидным образом, однако туземцы находят все это очень ясным. Эти части соответствуют семи поясам мира — может быть, не с точки зрения топографического размещения, но по порядку перечисления. Так, одно подразделение считается состоящим в связи с Севером...; другое представляет Запад, третье — Юг и т. д.»[137]. Связь настолько тесная, что каждый из кварталов пуэбло имеет свой отличительный цвет, подобно областям, и цвет этот есть цвет соответствующей области.

Каждое из этих подразделений представляет собой группу из трех кланов, за исключением того, что расположено в центре и состоит только из одного клана; «все эти кланы, — говорит Кэшинг, — являются тотемическими, как и все кланы других индейцев»[138]. Мы приводим их полный перечень, так как придется к нему обращаться для понимания последующих наблюдений[139].

---

[134] *Cushing*. ZCM. P. 361, 387, 388.

[135] Мы приводим эти объяснения, не отвечая за их обоснованность. Причины, определившие распределение цветов, вероятно, более сложны. Но названные здесь обоснования небезынтересны.

[136] Кэшинг утверждает, что причина — в «голубом цвете Тихого океана», но он не установил, что зуньи когда-либо были знакомы с океаном.

[137] Там же. С. 367.

[138] Там же. С. 370. Родство здесь материнское; муж живет у жены.

[139] Там же. С. 368.

На Севере — кланы журавля — или пеликана,
куропатки — или шалфейного рябчика,
желтого леса — или зеленого дуба (почти исчезнувший клан).
На Западе — кланы медведя, койота (собаки прерий),
весенней травы.
На Юге — кланы табака, маиса, барсука.
На Востоке — кланы лани, антилопы, индейки.
В Зените — кланы солнца (погасшего), орла, неба.
В Надире — кланы лягушки, или жабы, гремучей змеи, воды.
В Центре — клан попугая макао, составляющий клан точной середины.

Связь между распределением кланов и распределением существ по областям представится еще более очевидной, если вспомнить, что вообще всякий раз, когда мы встречаем различные кланы, сгруппированные вместе, так что они образуют определенное моральное единство, можно почти быть уверенным, что они произошли от одного и того же первоначального клана путем дробления. Стало быть, если применить это правило к зуньи, то отсюда следует, что в истории этого народа должно было существовать время, когда каждая из шести групп трех кланов составляла единый клан, когда, следовательно, племя было разделено на семь кланов[140], точно соответствовавших семи областям. Эта гипотеза, весьма правдоподобная уже благодаря этому общему соображению, к тому же определенно подтверждается одним, несомненно, древним устным источником[141]. Мы находим в нем список шести великих жрецов, которые в важном религиозном братстве «ножа» представляют шесть групп кланов. Итак, жрец, хозяин Севера, назван там *первым в племени медведей*; хозяин Запада — *первым в племени койота*; хозяин Юга — *первым в племени барсука*; хозяин Востока — *первым в племени индейки*; хозяин верха — *первым в племени орла*; хозяин низа — *первым в племени змеи*[142]. Если обратиться

[140] Учитывая клан Центра и допуская, что он составлял с тех пор обособленную группу вне двух фратрий по три клана, что сомнительно.

[141] Текст имеет стихотворную форму, а стихотворные тексты сохраняются гораздо лучше, чем прозаические. Кроме того, не вызывает сомнений, что во время их обращения в христианство, т. е. в XVIII в., зуньи в основном имели организацию, очень близкую той, которую изучал у них Кэшинг. Большинство братств и кланов существовало абсолютно в том же виде, как можно установить с помощью имен, записанных в крестильных реестрах миссии (ZCM. P. 383).

[142] ZCM. P. 418.

к перечню кланов, то мы увидим, что шесть животных, к виду которых принадлежат, таким образом, шесть великих жрецов, служат тотемами для шести кланов и что эти шесть кланов помещены в пространстве точно так же, как соответствующие животные, за исключением лишь медведя, который в более поздних классификациях помещен среди существ Запада[143]. Они принадлежат, стало быть (по-прежнему с этой единственной оговоркой), стольким же различным группам. Поэтому каждый из этих кланов наделен настоящим верховенством внутри своей группы; он, очевидно, рассматривается как ее представитель и глава, поскольку именно в нем взят персонаж, которому фактически доверено это представительство. Это означает, что он является первичным кланом, из которого другие кланы той же группы выделились путем деления. Это распространенное явление у пуэбло (и даже в других местах), когда первый клан фратрии является в ней также и исходным кланом[144].

Более того, деление объектов по областям и разделение общества по кланам не только точно соответствуют друг другу, но и безнадежно переплетены и смешаны. Можно с равным основанием сказать, что объекты сгруппированы на Севере, на Юге и т. д. или же в кланах Севера, Юга и т. д. Это особенно очевидно в отношении тотемических животных; они явно классифицируются в своих кланах и одновременно в определенной области[145]. Так обстоит дело со всеми объектами и даже социальными функциями. Мы видели, как они распределены между местностями[146]; однако это распределение реально сводится к разделению между кланами. Эти функции в действительности в настоящее время выполняются религиозными братствами, которые во всем, что касается этих различных обязанностей, заместили кланы. А братства рекрутируются если не исключительно, то по крайней мере в основном в кланах, приписанных к тем же областям, что

[143] Вполне вероятно, что со временем этот клан изменил пространственную ориентацию.

[144] Поскольку мы здесь только показываем, что шесть групп из трех кланов образовались посредством разделения из шести исходных кланов, мы оставляем в стороне 19-й клан. Мы вернемся к нему далее.

[145] «Так жрецы-отцы определили, что существа и объекты лета и пространство Юга относятся к людям юга..., зимние существа и вещи зимы и пространство Севера — к людям зимы» и т. д.

[146] Для краткости мы пользуемся этим выражением для обозначения областей пространственной ориентации.

и соответствующие функции[147]. Так, общества ножа, ледяной палки и кактуса, составляющие военные братства, сгруппированы «не абсолютно строго, но в принципе» в кланах Севера; в кланах Запада набираются духовенство, лучники и охотники; в кланах Востока — «жрецы жречества», жрецы тюфяка из хлопка и птицы-чудовища, которые образуют братство большого танцевального действа (магического и религиозного); в кланах Юга, обществах большого огня или горящих углей, функции определенно не указаны, но несомненно должны быть связаны с земледелием и врачеванием[148]. Одним словом, если выражаться точно, то можно сказать, что существа классифицируются не по кланам и не по местностям, но по кланам, относимым к определенной местности.

Неверно, стало быть, считать, что эту систему и австралийскую разделяет пропасть. Как ни различны в принципе классификация по кланам и классификация по местоположению, у зуньи они налагаются одна на другую и точно перекрывают друг друга. Мы можем даже пойти дальше. Многие факты доказывают, что именно классификация по кланам наиболее древняя, и она явилась как бы моделью, по которой сформировалась другая классификация.

1. Пространственное деление мира не всегда было таким, каким оно стало с некоторых пор. У него есть история, основные фазы которой можно восстановить. До деления на семь областей, несомненно, существовало деление на шесть, следы которого мы еще находим[149]. А до деления на шесть существовало деление на четыре, соответствующее четырем странам света. Именно этим объясняется тот факт, что зуньи различали только четыре элемента, расположенные в четырех областях[150].

---

[147] ZCM. P. 371 и 387–388.

[148] Повсюду в Америке существует связь между теплом, особенно теплом солнца, и земледелием и врачеванием. Что касается братств, рекрутируемых в областях верха и низа, то их функции состоят в порождении и сохранении жизни.

[149] Нам известно, что понятие «середина» имеет относительно позднее происхождение. Середина «была найдена» в определенный момент (ZCM. P. 388, 390, 398, 399, 403, 424–430).

[150] ZCM. P. 369. Следующие отрывки очень показательны в данном отношении: «Они несли части четырех спрятанных вещей, соответствующих областям проживания людей», «Они несли четыре прорицательских колеса, соответствующих областям проживания людей». (Там же. С. 423–424).

И по крайней мере весьма примечательно, что этим разновидностям классификации по местоположениям соответствуют другие, строго параллельные, в классификациях по кланам. Часто обсуждается вопрос о делении на шесть кланов, очевидно предшествовавшем делению на семь: именно так получается, что кланов, среди которых отбираются великие жрецы, представляющие племя в братстве ножа, насчитывается шесть. Наконец, самому делению на шесть предшествовало деление на два первичных клана или фратрии, которые охватывали все племя; этот факт далее будет установлен[151]. Однако деление племени на две фратрии соответствует картине местоположений, разделенной на четыре части. Одна фратрия занимает Север, другая — Юг, а между ними, для отделения их друг от друга, существует линия, идущая с Востока на Запад. Мы отчетливо увидим у сиу связь, объединяющую данную социальную организацию с этим различением четырех стран света.

2. Классификация по местоположениям более или менее поздно наслоилась на классификацию по кланам, об этом явно свидетельствует тот факт, что ей удалось приспособиться к последней лишь с трудом и с помощью компромисса. Если придерживаться принципа, на котором базируется первая система, то каждый вид существ должен был бы весь целиком быть отнесен к определенной области и только в единственном числе: например, все орлы должны были бы принадлежать верхней области. Однако в действительности зуньи знали, что орлы существуют во всех областях. Тогда предположили, что каждый вид имеет предпочтительное место обитания, что там, и только там он существует в своей особой и совершенной форме. Но одновременно с этим предположили, что тот же самый вид в других областях имеет своих представителей, но меньших, менее совершенных и отличающихся друг от друга тем, что каждый имеет цвет, характерный для области, к которой он приписан; так, помимо орла, локализованного в Зените, существуют орлы-фетиши для всех районов: желтый, синий, белый, черный[152]. Каждый из них обладает в своей области всеми свойствами, приписываемыми орлу вообще. Можно воспроизвести ход мысли зуньи, приведший их к этой сложной системе мировосприятия. Вначале объекты классифицировались по кланам; каждый животный вид был поэтому целиком приписан к определенному клану. Это тотальное отнесение не вызывало никаких затруднений, так как не было никакого противоречия в том, что целый вид воспринимался

[151] См. далее.

[152] Zuñi Fetishes. P. 18, 24, 25; fig. III–VI.

как поддерживающий родственную связь с той или иной человеческой группой. Но когда классификация по местоположениям установилась, особенно когда она наслоилась на другую, такое положение стало невозможным: факты слишком явно противоречили исключительно узкой локализации. Поэтому возникла необходимость в том, чтобы вид, оставаясь сосредоточенным главным образом в одном-единственном месте, как в прежней системе, в то же время дифференцировался таким образом, чтобы иметь возможность рассеиваться во вторичных формах, в разнообразных аспектах и во всех направлениях.

3. Во многих случаях установлено, что объекты классифицируются или классифицировались в определенный момент в прошлом прямо по кланам и только через посредство последних связывались с соответствующими им местоположениями.

Прежде всего, пока каждый из шести первоначальных кланов был еще не разделенным, объекты, ставшие потом тотемами новых сформировавшихся кланов, должны были, очевидно, принадлежать первоначальному клану в качестве субтотемов и быть подчиненными тотему этого клана. Они были его видами.

Та же непосредственная подчиненность еще и сегодня обнаруживается в отношении определенной категории существ, в частности в отношении дичи. Все виды дичи распределены по шести классам, и каждый из этих классов рассматривается как находящийся в зависимости от определенного хищного животного. Животные, которым присвоена эта прерогатива, обитают каждый в своем районе. Это: на Севере — пума, она желтая; на Западе — медведь, он темный; на Юге — барсук, белый и черный[153]; на Востоке — полярный волк; в Зените — орел; в Надире — крот, черный, как земные глубины. Души этих животных обитают в небольших скоплениях камней, рассматриваемых как их формы, которые при случае приобретают характерную для них окраску[154]. Например, от медведя зависят

---

[153] Рассуждение, посредством которого зуньи обосновывают это положение барсука, показывает, насколько эти ассоциации идей зависят от причин, совершенно далеких от внутренней природы ассоциированных объектов. Юг считается красного цвета, и говорят, что барсук относится к Югу, потому что, с одной стороны, он белый и черный, а с другой — красный цвет не является ни белым, ни черным (Zuñi Fetishes. P. 17). Таковы представления, которые связываются между собой согласно логике, значительно отличающейся от нашей.

[154] Zuñi Fetishes. P. 15.

койот, горный баран и др.[155] Учитывая это, если хотят обеспечить себе успешную охоту на койотов или поддержать специфическую способность вида, используют фетиш медведя согласно определенным обрядам[156]. И весьма примечательно, что из этих шести животных трое еще служат тотемами для существующих кланов и помещаются в пространстве так же, как сами эти кланы; это медведь, барсук и орел. С другой стороны, пума — это лишь заместитель койота, который некогда был тотемом одного из кланов Севера[157]. Когда койот перешел на Запад, он оставил один из родственных ему видов, который заменил его на Севере. Стало быть, существовало время, когда четыре из этих главных животных были тотемическими. Что касается крота и полярного волка, надо заметить, что ни одно из существ, служащих тотемами для кланов соответствующих двух областей (Восток и Надир), не является хищным животным[158]. Надо было, следовательно, найти им замены.

Таким образом, различные виды дичи считаются прямо подчиненными тотемами или заместителями тотемов. Только через последних они связываются соответствующими им местностями. Следовательно, дело в том, что классификация объектов по тотемам, т. е. по кланам, предшествовала другой классификации.

Те же мифы обнаруживают это первенство в происхождении еще с одной точки зрения. Шесть хищных животных приставлены не только к дичи, но и к шести областям: за каждым из них одна из шести частей света закреплена, и оно должно ее охранять[159]. Именно через его

[155] Распределение дичи между шестью хищными животными представлено во многих мифах (см. ZF. P. 16), не согласующихся между собой во всех деталях, но основанных на одних и тех же принципах. Расхождения легко объясняются изменениями, которые произошли в пространственной ориентации кланов.

[156] За исключением двух, шесть животных-фетишей точно совпадают с шестью хищными животными из мифов. Расхождение возникает просто оттого, что два вида были заменены двумя другими, которых породнили с первыми.

[157] Это доказывается тем, что фетиш желтого койота, который приписан к Северу в качестве вторичного вида, тем не менее выше рангом фетиша синего койота, который относится к Западу. См. там же. С. 26, 31.

[158] Существует, правда, змея, тотем Надира, которая, согласно нашим современным представлениям, является хищным животным. Но зуньи так не считает. Для него хищными зверями могут считаться только те, которые снабжены когтями.

[159] Там же. С. 18, 19.

посредничество существа, расположенные в его области, сообщаются с богом, создателем людей. Область и все, что к ней относится, следовательно, воспринимаются как находящиеся в некотором отношении зависимости от тотемных животных. А это никогда не могло бы произойти, если бы классификация по местностям была исходной.

Таким образом, за классификацией по областям, которая на первый взгляд казалась единственной, мы находим другую, целиком тождественную тем классификациям, которые мы уже наблюдали в Австралии. Это тождество даже более полное, чем может показаться на основании предшествующего изложения. Не только объекты некогда классифицировались по кланам, но сами эти кланы классифицировались по двум фратриям точно так же, как в австралийских обществах. Это с очевидностью следует из мифа, изложенного нам Кэшингом[160]. Первый великий жрец и маг, рассказывают зуньи, принес только что пришедшим в мир людям две пары яиц: одна была темно-синего цвета, великолепного, как цвет неба; другая была темно-красная, как земля-мать. Он сказал, что в одной паре было лето, а в другой — зима, и предложил людям выбрать. Выбиравшие первыми предпочли синие; они радовались, пока у птенцов не было видно перьев. Но когда перья выросли, они стали черными; это были вороны, потомки которых, настоящий бич, улетели на Север. Те, кто выбрал красные яйца, увидели рождение блестящего попугая макао; они получили во владение семена, тепло и мир. «Так, — продолжает миф, — наш народ оказался разделенным между людьми зимы и людьми лета... Одни стали попугаями макао, родственниками попугая макао, или мула-кве, другие стали воронами, или ка-ка-кве»[161]. Таким образом, общество началось с разделения на две фратрии, расположенные одна на севере, другая на юге; одна из них имела тотемом ворона, который исчез, другая — попугая макао, который по-прежнему существует[162]. Мифология сохранила даже воспоминание о разделении каждой фратрии на кланы[163]. В соответствии со своей сущностью, своими вкусами и установками люди Севера, или ворона стали, согласно

---

[160] ZCM. P. 384, etc.

[161] Слово *ка-ка-кве*, на наш взгляд, является древним названием ворона. Такое допущение решило бы все вопросы, связанные с этимологией этого слова и происхождением праздника ка-ка-кве. См. *Fewkes W.* Tusayan Katcinas. 15th Rep. Bur. of Ethn., 1897. P. 265, примеч. 2.

[162] Клан попугая, теперь единственный из области Середины, был, стало быть, первым кланом, родоначальником фратрии лета.

[163] ZCM. P. 386. Ср. с. 405, 425–426.

мифу, людьми медведя, людьми койота, лани, журавля и т. д.; то же самое произошло с людьми Юга и попугая макао. А когда кланы образовались, они разделили между собой различные разновидности объектов: например, лосям стали принадлежать семена града, снега; кланам жабы — семена воды и т. д. Это еще одно доказательство того, что вещи начали классифицироваться по кланам и тотемам.

Итак, из предшествующего изложения можно сделать вывод, что система зуньи[164] в действительности представляет собой развитие

---

[164] Мы говорим о системе зуньи, потому что именно у них она лучше и полнее всего наблюдалась. Мы не можем категорически утверждать, что у других индейцев пуэбло развитие шло так же, но мы убеждены, что исследования этих различных народов, осуществляемые в настоящее время Фьюксом, Бурком, миссис Стивенсон, Дорси, приведут к сходным результатам. Достоверно установлено, что у хопи в селении Вальпи и в селении Тусаян находят девять групп кланов, подобных тем, что мы встречали у зуньи; первый клан каждой из этих групп носит то же название, что и группа в целом, — доказательство того, что такая группировка вызвана делением первоначального клана (см. *Mindeleff*. A Study of Pueblo Architecture in Tusayan and Cibola. 8th Report of the Bureau of Ethnol., 1886–1887; опубликовано в 1891 г. P. 12). Эти девять кланов включают в себя бесчисленное множество субтотемов, которые, по-видимому, охватывают всю природу. С другой стороны, по отношению к этим кланам четко указываются определенные мифические местности. Так, клан гремучей змеи пришел с Запада и Севера и включает в себя определенное количество объектов, которые тем самым получают пространственную привязку: различные виды кактусов, голубей, сурков и т. д. С Востока пришла группа кланов, имеющая тотемом рог и включающая антилопу, лань, горного барана. Каждая группа происходит из четко определенной области. В то же время символика цвета точно соответствует той, которую мы наблюдали у зуньи (см. *Fewkes*. 15th Report of the Bureau of Ethn. P. 267 и сл. Ср. *Mallery*. Pictographs of the North Americ. Indians. 5th Rep. P. 56). Наконец, так же как и у зуньи, хищные чудовища и дичь распределены по областям. Существует, однако, отличие, состоящее в том, что области не соответствуют странам света.

Распавшееся пуэбло сиа, по-видимому, сохранило очень отчетливое воспоминание об этом состоянии коллективного мышления (см. *Stevenson*. The Sia. 15th Rep. P. 28, 29, 32, 38, 41). То, что объекты здесь были разделены сначала по кланам, а потом по областям, определенно доказывается тем, что в каждой области существует один представитель каждого божественного животного. Но в настоящее время кланы здесь существуют уже только в состоянии пережитка.

Мы считаем, что подобные методы классификации можно найти у навахо (см. *Matthews*. The Navaho Mountain Chant. 11th Rep. 1883–1884. P. 448–449. Ср. *Buckland A. W.* Points of Contact between Old World and Customs of the Navaho Mountain Chant. JAI, 26, 1893. P. 349). Мы убеждены также, хотя и не можем здесь доказать это, что многие символы хуичолей (ср. далее изложение работы: *Lumholtz*. Symbolism of the Huichol Indians) и ацтеков, «этих вторых пуэбло», как сказал Морган (Ancient Society. P. 199), нашли бы окончательное объяснение в фактах подобного рода. Эта мысль, впрочем, была высказана Пауэллом, Маллери и Сайрусом Томасом.

и усложнение австралийской системы. Но окончательно доказывает реальность этой связи то, что можно обнаружить промежуточные состояния, связывающие крайние, и таким образом уловить, как вторая система отделилась от первой.

Племя сиу из группы омаха, по описанию Дорси[165], находится как раз в таком промежуточном положении: классификация объектов по кланам здесь и теперь (и особенно в прошлом) выражена очень ярко, но систематизированное представление об областях находится только в стадии формирования.

Племя разделено на две фратрии, каждая из которых состоит из пяти кланов. Эти кланы пополняются исключительно по линии мужского потомства; это значит, что собственно тотемическая организация, культ тотема здесь находятся в упадке[166]. Каждый из них, в свою очередь, подразделяется на субкланы, которые иногда сами еще делятся. Дорси не говорит нам, что эти различные группы распределяют между собой все объекты в этом мире. Но если классификация и не является (возможно, никогда и не была) действительно исчерпывающей, то по крайней мере в прошлом она должна была быть весьма обширной. Именно это демонстрирует исследование единственного клана, сохранившегося полностью[167]; это клан чатада, составляющий часть первой фратрии. Мы оставим в стороне другие кланы, которые, вероятно, деформировались, но, впрочем, могли бы представить нам те же явления, но в менее сложном виде.

Значение слова, обозначающего этот клан, неясно; но у нас есть весьма полный перечень объектов, которые к нему относятся. Он

---

[165] Omaha Sociology. 3th Rep. Bur. Ethn., 1882–1883. P. 211 и сл.; A Study of Siouan Cults. 11th Rep. 1890. P. 350 и сл.; Siouan Sociology. 15th Report. P. 205 и сл. Ср. публикации текстов тетонов (дакота), омаха и оседжей в "Contributions to North-American Ethnology", т. III, ч. 2 и т. VI, ч. 1. *Kohler*. Zur Urgeschichte der Ehe. Stuttgart, 1895.

[166] И действительно, вообще там, где прослеживается родственная связь по мужской линии, тотемический культ ослабевает и имеет тенденцию к исчезновению (см. *Durkheim*. La prohibition de l'inceste... Année Sociol., 1. P. 23). Дорси в самом деле отмечает упадок тотемических культов (Siouan Cults. P. 391).

[167] См. Siouan Sociology. P. 226. Нам представляется весьма вероятным, что этот клан был кланом медведя; сейчас это название первого субклана. Кроме того, клан, соответствующий ему в других племенах сиу, — это клан медведя.

включает в себя четыре субклана, которые сами разделены на части[168].

Первый субклан – это субклан черного медведя. В него входят черный медведь, енот-полоскун, медведь гризли, дикобраз, являющиеся, вероятно, тотемами отдельных частей.

Вторым субкланом является субклан «людей, которые не едят мелких птиц». У них в зависимости находятся: 1) соколы; 2) черные птицы, которые, в свою очередь, подразделяются на птиц с белыми головами, с красными головами, желтыми головами и с красными крыльями; 3) черно-серые птицы, или «люди грома», которые делятся, в свою очередь, на луговых жаворонков и рябчиков прерий; 4) совы, которые сами делятся на больших, малых и средних.

Третий субклан – субклан орла; он включает в себя прежде всего три вида орлов, а четвертая часть, вероятно, не относится к определенной категории объектов; она называется «работники».

Наконец, четвертый субклан – это субклан черепахи. Он связан с туманом, который его члены способны задерживать[169]. Черепахе как роду подчинены четыре отдельных вида того же животного.

Поскольку есть основания считать, что этот пример не единственный, что многие другие кланы должны были обладать сходными делениями и подразделениями, можно выдвинуть не слишком смелое предложение, что система классификации, до сих пор наблюдаемая у омаха, некогда обладала большей сложностью, чем сегодня. Так, наряду с распределением объектов, подобным тому, которое мы установили в Австралии, мы видим появление понятий ориентации, хотя и в рудиментарной форме.

Когда племя располагается на стоянку, селение принимает форму круга, а внутри этого круга каждая частная группа имеет определенное место. Обе фратрии находятся соответственно справа и слева от дороги, которой проследовало племя, при этом место отправления служит ориентиром. Внутри полукруга, занимаемого каждой фратрией, кланы, в свою очередь, четко локализованы по отношению друг к другу, и так

---

[168] Omaha Sociology. P. 236 и сл. Дорси для обозначения этих группировок пользуется словами *gentes* и *subgentes**. Нам не представляется необходимым вводить новое выражение для обозначения кланов с мужской линией наследования. Это лишь разновидность одного рода.

[169] Туман несомненно представляется в форме черепахи. Известно, что у ирокезов туман и буря относились к клану зайца. Ср. *Frazer*. Origin of Totemism. Fortnightly Rev., 1899. P. 847.

же обстоит дело с субкланами. Отводимые им места меньше зависят от их родства, чем от социальных функций и, следовательно, от природы зависимых от них объектов, на которые, как предполагается, будет распространяться их воздействие. Так, в каждой фратрии существует клан, поддерживающий особые связи с громом и войной, один из них — это клан лося, другой — клан иктасанда. И располагаются они напротив друг друга у входа в селение, который должны охранять, впрочем, скорее ритуально, чем реально[170]. Именно по отношению к ним другие кланы также располагаются согласно тому же принципу. Объекты, стало быть, оказываются расположенными внутри селения тем же способом, что и социальные группы, к которым они приписаны. Пространство распределено между кланами и между существами, событиями и т. д., которые относятся к этим кланам. Но мы видим, что распределяется таким образом не мировое пространство, а лишь то пространство, которое занято племенем. Ориентация кланов и объектов осуществляется еще не по странам света, а просто по отношению к центру селения. Деления соответствуют не местностям в собственном смысле, а переднему и заднему, правому и левому, исходя из этой центральной точки[171]. Более того, эти особые деления закреплены за кланами, а отнюдь не кланы закреплены за ними, как это было у зуньи.

В других племенах сиу понятие пространственной ориентации выражено более четко. Как и омаха, оседжи делятся на две фратрии, расположенные одна справа, другая слева[172], но в то время как у первых функции обеих фратрий смешивались в некоторых моментах (мы видели, что и в одной, и в другой есть клан войны и грома), здесь они четко различаются. Одной половине племени поручена война, другой — мир. Отсюда с необходимостью следует более точная локали-

---

[170] *Fletcher A.* The Significance of the Scalp-Lock (Omaha Ritual). JAI, 1898. P. 438. Это расположение соблюдается только в общих передвижениях племени (см. Omaha Sociology. P. 219 и сл.; p. 286, § 133. Ср. Siouan Sociology. P. 226).

[171] Чтобы понять, насколько пространственная ориентация кланов независима от сторон света, достаточно представить себе, что она полностью меняется в соответствии с тем, идет ли путь племени с севера на юг, с востока на запад или наоборот. Поэтому Дорси и МакГи чересчур смело уподобили эту систему омаха полной классификации кланов и объектов по областям (см. Siouan Cults. P. 522 и сл.; *MacGee.* The Siouan Indians. P. 204).

[172] Siouan Sociology. P. 233; ср. с. 214.

зация объектов. У канза мы находим ту же организацию. Кроме того, каждый из кланов и субкланов поддерживает определенную связь с четырьмя странами света[173]. Наконец, у понка[174] мы продвигаемся еще дальше. Как и у предыдущих племен, круг, образованный племенем, разделен на две равные части, соответствующие двум фратриям. С другой стороны, каждая фратрия включает в себя четыре клана, которые в то же время совершенно естественно сводятся к двум двойникам, так как один и тот же характерный элемент присущ двум кланам одновременно. Отсюда вытекает следующее расположение людей и объектов. Круг разделен на четыре части. В первой, слева от входа, находятся два клана огня (или грома); в части, расположенной позади, — два клана ветра; в первой части справа — два клана воды; позади — два клана земли. Каждый из четырех элементов локализован, таким образом, точно в одном из четырех секторов целого круга. Поэтому достаточно, чтобы ось этого круга совпала с одной из двух осей розы ветров, чтобы кланы и объекты были пространственно сориентированы по отношению к странам света. Известно ведь, что в этих племенах вход в селение, как правило, обращен к западу[175].

Но эта пространственная ориентация (впрочем, отчасти гипотетическая) остается еще косвенной. Вторичные группы племени вместе со всем, что от них зависит, расположены в участках селения, которые более или менее четко ориентированы, но ни в одном из этих случаев не говорится, что такой-то клан поддерживает определенное отношение с такой-то частью пространства вообще. Речь идет еще только о племенном пространстве; в данном случае, стало быть, мы по-пре-

[173] В церемонии кругового перемещения вокруг стран света место, с которого следует отправляться, варьируется в зависимости от клана (Siouan Cults. P. 380).

[174] Siouan Sociology. P. 220; Siouan Cults. P. 523. В этом племени есть достаточно важные субтотемы.

[175] У виннебаго, где обнаруживается то же самое распределение кланов и объектов, вход находится на западе (Siouan Cults. P. 522. Ср. *Foster*. Indian Record and Historical Data. American Naturalist, 1885. P. 672–674). Но это отличие в пространственной ориентации входа не изменяет общего вида поселения. То же самое расположение обнаруживается, впрочем, и у омаха, но не в общем собрании племени, а в частных собраниях отдельных кланов, по крайней мере некоторых. Так, в частности, происходит в клане чатада. В круге, который он образует, когда собирается, земля, огонь, ветер и вода расположены точно так же в четырех различных секторах (Siouan Cults. P. 523).

жнему достаточно далеки от зуньи[176]. Чтобы приблизиться к ним, нам придется покинуть Америку и вернуться в Австралию. Именно в одном из австралийских племен мы отчасти найдем то, чего не хватает у сиу, — новое и решающее доказательство того, что различия между американской системой и австралийской системой, как мы их до сих пор называли, не связаны исключительно с локальными причинами и имеют между собой немало общего.

Этим племенем является племя вотьобалуков, которое мы уже исследовали. Правда, Хауитт, которому мы обязаны этими сведениями, не говорит нам, что страны света не играют никакой роли в классификации объектов, и у нас нет никаких оснований подвергать сомнению точность его наблюдений в этом вопросе. Но что касается кланов, можно не сомневаться: каждый из них отнесен к определенному пространству, которое действительно является его пространством. И на сей раз речь идет уже не об участке селения, но об ограниченной части горизонта вообще. Каждый клан, таким образом, может быть расположен на розе ветров. Связь между кланом и его пространством даже настолько тесна, что захоронение его членов должно осуществляться в направлении, которое определяется таким образом[177]. «Например, вартвут, теплый ветер[178], хоронится так, что голова его направлена немного к северо-западу, т. е. туда, откуда дует теплый ветер в их местности». Людей солнца хоронят по направлению к восходу солнца и так всех подряд[179].

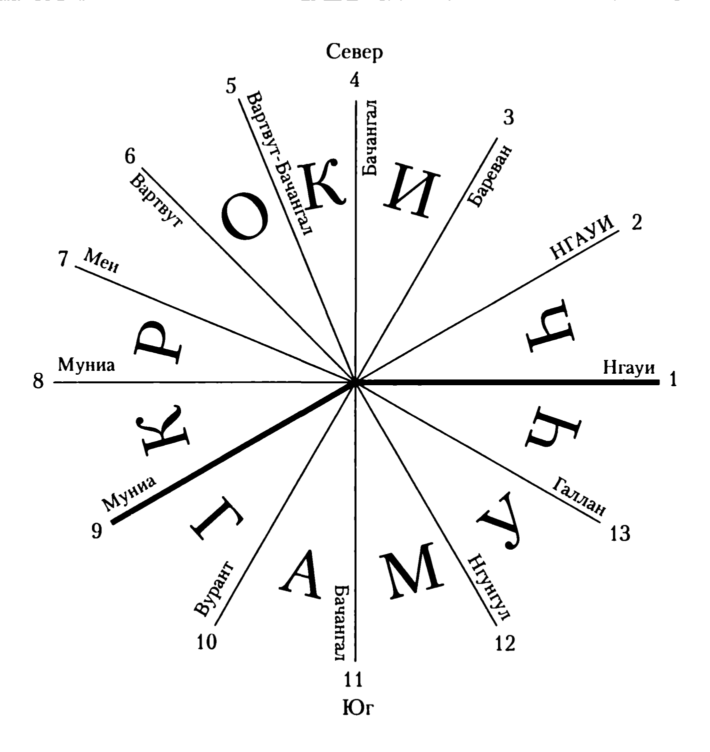
Это деление пространств столь тесно связано с наиболее существенными чертами социальной организации данного племени, что Хауитт сумел усмотреть в нем «механический метод, используемый вотьобалуками, чтобы сохранять и представлять картину их фратрий, тотемов, их отношений с этими различными группами и между

[176] Есть, однако, одно племя среди сиу, где мы находим объекты, по-настоящему классифицированные по местностям, как у зуньи; это дакота. Но у этого народа исчезли кланы, а следовательно, и классификация по кланам. Это мешает отвести ей место в нашем доказательстве. См. Siouan Cults. P. 522, 529, 530, 532, 537. Ср. *Riggs*. Tah-Koo — Wah-Kon. Washington, 1885. P. 61. Классификация дакота чрезвычайно похожа на китайскую классификацию, которую мы сейчас рассмотрим.

[177] *Howitt*. Australian Medecine Men. JAI, 16. P. 31; Further Notes. JAI, 18. P. 62.

[178] Слово *вартвут* означает одновременно Север и ветер норд-норд-вест, или теплый ветер. Further Notes. P. 62, примеч. 2.

[179] Austr. Medecine Men. P. 31.




собой»[180]. Два клана не могут быть родственными, не будучи тем самым отнесены к двум соседним участкам пространства. Именно это демонстрирует помещенная здесь схема[181], которую Хауитт построил по указаниям одного туземца, причем весьма умного. Последний, чтобы описать организацию племени, начал с того, что положил палку, точно направленную к востоку, так как *нгауи,* солнце, — главный тотем, и именно по отношению к нему определяются все остальные. Иными словами, клан солнца и направление восток — запад, вероятно, задали общую ориентацию обеих фратрий — крокич и гамуч; первая распо-

[180] Further Notes. P. 62 и сл. Далее следует краткое изложение текста.

[181] Приводим перевод туземных терминов, обозначающих кланы, насколько возможно его осуществить: 1 и 2 (*нгауи*) означает солнце; 3 (*баревум*) — погреб (?); 4 и 11 (*бачангал*) — пеликан; 5 (*вартвут-бачангал*) — пеликан-теплый ветер; 6 (*вартвут*) — теплый ветер; 7 (*меи*) — ромбический питон; 8 и 9 (*муниа*) — кенгуру (?); 10 (*вурант*) — черный какаду; 12 (*нгунгул*) — море; 13 (*галлан*) — ядовитая гадюка.

ложена над линией восток — запад, другая — под ней. Фактически (на схеме это можно увидеть) фратрия гамуч целиком находится на юге, другая почти целиком — на севере. Только один клан крокич, клан 9, выходит за линию восток — запад, и есть все основания считать, что это отклонение связано либо с ошибкой в наблюдении, либо с более или менее поздним изменением первоначальной системы[182]. Это были бы, таким образом, фратрия Севера и фратрия Юга, совершенно сходные с теми, которые мы установили в других обществах. Линия Север — Юг очень точно определяется в северной части кланом пеликана фратрии крокич, а в южной части — кланом фратрии гамуч, носящим то же название. Таким образом, имеется четыре сектора, в которых локализуются другие кланы. Как и у омаха, порядок, согласно которому они располагаются, выражает отношения родства, существующие между их тотемами. Пространства, разделяющие родственные кланы, носят название первичного клана, частями которого являются другие кланы. Так, кланы 1 и 2, как и промежуточное пространство, называются «принадлежащие солнцу»; кланы 3 и 4, так же как и включенный в них участок, относятся «целиком к белому какаду». Поскольку белый какаду является синонимом солнца, как мы уже показали, можно сказать, что весь сектор, идущий от Востока до Севера, относится к солнцу. Так же и кланы с 4-го по 9-й, т. е. расположенные от Севера до Запада, все являются частями пеликана первой фратрии. Мы видим, насколько упорядоченно объекты подвергаются пространственной ориентации.

В итоге мы не только имеем основания считать, что там, где оба типа классификации сосуществуют, как у зуньи, классификация по кланам и по тотемам самая древняя. Мы смогли также проследить на примере различных рассмотренных только что обществ, каким образом вторая система произошла из первой и добавилась к ней.

В обществах, организация которых имеет тотемический характер, общим правилом является то, что вторичные группы племени, фратрии, кланы, субкланы располагаются в пространстве в соответствии с их родственными отношениями, сходствами и различиями в их социальных функциях. Поскольку обе фратрии имеют различные индивидуальности, поскольку каждая играет различную роль в жизни

[182] В действительности сам Хауитт отмечает, что его информатор в этом пункте испытывал сомнения. С другой стороны, этот клан реально является тем же самым, что и клан 8, и отличается от него только своими погребальными тотемами.

племени, они противостоят друг другу пространственно; одна поселяется с одной стороны, другая — с другой; одна ориентирована в одном направлении, другая — в противоположном. Внутри каждой фратрии кланы тем ближе или, наоборот, дальше по отношению друг к другу, чем более родственны или чужды в отношении друг друга объекты, находящиеся в их ведении. Существование этого правила было весьма очевидно в обществах, о которых мы говорили. Действительно, мы видели, как у зуньи внутри пуэбло каждый клан ориентирован в направлении области, которая к нему приписана; как у сиу обе фратрии с функциями, различными, насколько это возможно, расположены одна слева, другая справа, одна на Востоке, другая на Западе. Но такие же или подобные факты обнаруживаются во многих других племенах. Это двойное противопоставление фратрий и в отношении функции, и в отношении размещения отмечается также у ирокезов[183], у виандотов[184], у семинолов, пришедшего в упадок племени во Флориде[185], у тлинкитов, у индейцев лушей, или денединджие, самых северных, самых деградировавших, но одновременно и самых первобытных из индейцев[186]. В Меланезии взаимное размещение фратрий и кланов определяется не менее строго. Достаточно, впрочем, вспомнить уже приводившийся факт деления этих племен на фратрию воды и фратрию земли, одна из которых располагается с подветренной, другая — с наветренной стороны[187]. Во многих меланезийских обществах это двоичное деление даже составляет все, что осталось от древней организации[188]. В Австралии многократно отмечали те же самые явления локализации. Даже тогда, когда члены каждой фратрии рассеяны по многочисленным локальным группам, внутри каждой из них они располагаются напротив друг друга в поселении[189]. Но особенно очевидны эти расположения, так же как и вытекающие из них пространственные ориентации, в собраниях племени в целом. Это характерно главным образом для арунта. К тому же мы находим

[183] *Morgan.* Ancient Society. P. 88, 94–95; League of the Iroquois. P. 294 и сл.; *Smith E. A.* Myths of the Iroquois. 2nd Rep. of Bur. Ethn. P. 114.

[184] *Powell.* Wiandot Government. 2nd Rep. Bur. Ethn. P. 44.

[185] *Mooney.* 8th Rep. Bur. Ethn., 1883–1884. P. 507–509.

[186] *Petitot.* Traditions indiennes du Canada Nord-West (Bibl. des Trad. Popul., XXVI). P. 15 & 20. У лушей существует одна фратрия правой стороны, одна левой и одна — середины.

[187] См. выше.

[188] *Pfeil.* Südsee-Beobachtungen. S. 28.

[189] *Spencer, Gillen.* Native Tribes. P. 32, 70, 277, 287, 324, 501.

у них понятие особой ориентации, мифического направления, приписываемого каждому клану. Клан воды относится к пространству, которое считается водным[190]. В направлении мифического селения, где, как считается, жили сказочные предки, алчеринга, определяют местонахождение умершего. Направление селения мифических предков матери учитывается во время некоторых религиозных церемоний (протыкание носа, вышибание верхнего резца)[191]. У кулин и во всей группе племен, обитающих на побережье Нового Южного Уэльса, кланы в племенных собраниях размещаются в соответствии с участком горизонта, откуда они приходят[192].

Установив это, легко понять, как утвердилась классификация по местностям. Вначале объекты классифицировались по кланам и тотемам. Но узкая локализация кланов, о которой мы только что говорили, неизбежно породила соответствующую локализацию объектов, приписанных к кланам. С того момента, как, например, люди волка относятся к какому-то участку селения, то же самое с необходимостью происходит со всякого рода вещами, относимыми к тому же тотему. Затем, когда селение окончательно определяет свою пространственную ориентацию, и ориентация всех его частей одновременно определяется вместе со всем их содержимым, вещами и людьми. Иначе говоря, все объекты природы отныне будут восприниматься как поддерживающие определенные связи со столь же определенными частями пространства. Несомненно, только племенное пространство делится и распределяется таким образом. Но подобно тому, как племя составляет для первобытного человека все человечество, подобно тому, как предок – основатель племени является отцом и создателем людей, понятие селения отождествляется с понятием мироздания[193].

---

[190] *Spencer, Gillen*, там же. P. 189.

[191] Там же. С. 496. Очевидно, мы имеем здесь дело либо с началом, либо с остатками локализации кланов. На наш взгляд, это скорее остатки. Если допустить, как мы это попытались здесь сделать в прошлом году, что кланы были распределены между фратриями, поскольку фратрии локализованы, то кланы, вероятно, также были локализованы.

[192] *Howitt*. On Certain Australian Ceremonies of Initiation. JAI, 13. P. 441, 442. То же самое у камиларои (см. *Matthews*. The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribes. JAI, 24. P. 414, 25, 322, 326).

[193] Еще в Риме мы находим следы этих представлений: *mundus* означает одновременно и мир, и место, где собирались комиции. Отождествление племени (или города) и человечества вызвано, стало быть, не столько преувеличенной национальной гордостью, сколько совокупностью представлений, делающих племя *микрокосмом вселенной*.

Селение — центр вселенной, и вся вселенная в уменьшенном виде находится в нем. Мировое пространство и племенное пространство различаются поэтому весьма несовершенно, и ум переходит от одного к другому беспрепятственно, почти неосознанно. И таким образом объекты вообще оказываются отнесенными к тем или иным местностям. Тем не менее, пока оставалась в силе организация по фратриям и кланам, классификация по кланам господствовала; объекты связывались с областями посредством тотемов. Мы видели, что так было еще у зуньи, по крайней мере с некоторыми существами. Но стоит этим на редкость иерархизированным тотемическим группировкам исчезнуть и смениться локальными группировками, просто находящимися рядом друг с другом, как вместе с тем классификация по местностям станет отныне единственно возможной[194].

Итак, оба только что изученных нами типа классификации выражают в различных аспектах сами общества, внутри которых они развились; первая моделировалась в соответствии с юридической и религиозной организацией племени, вторая — в соответствии с его морфологической организацией. Когда речь заходила об установлении родственных связей между вещами, о формировании все более и более обширных семейств существ и явлений, опирались на понятия, которые поставляли семья, клан, фратрия, исходили из тотемических мифов. Когда возникла проблема установления связей между пространствами, именно пространственные отношения, которые люди поддерживают внутри общества, послужили ориентиром. Здесь понятийная рамка была обеспечена самим кланом, там — материальной меткой, которую клан сделал на поверхности земли. Но и та и другая рамки — социального происхождения.

## IV

Нам остается теперь описать, по крайней мере в основных чертах, последний тип классификации, который обладает всеми основными признаками предшествующих, кроме того, что он независим от всякой социальной организации с тех пор, как известен. Лучший пример

[194] В этом случае все, что выживает из прежней системы, — это приписывание некоторых способностей локальным группам. Так, у курнаи каждая локальная группа является хозяином определенного ветра, дующего, как считается, с ее стороны.

такого рода, наиболее примечательный и поучительный, дает нам астрономическая, астрологическая, геомантическая* и гороскопическая система прорицания китайцев. Эта система имеет за собой историю, восходящую к самым отдаленным временам, ибо она, несомненно, существовала раньше первых подлинных и датированных источников, которые Китай сохранил для нас[195]. Уже в первые века нашей эры она достигла полного развития. В то же время, хотя мы и будем изучать ее преимущественно на китайских материалах, это не значит, что она характерна только для этой страны; ее обнаруживают на всем Дальнем Востоке[196]. Сиамцы, камбоджийцы, тибетцы, монголы также знают и используют ее. Для всех этих народов она выражает «дао», т. е. природу. Она находится в основе всей философии и всего культа, которые упрощенно называют даосизмом[197]. В целом она управляет всеми деталями жизни в самой большой группе населения, какую когда-либо знало человечество.

Сама громоздкость этой системы вынуждает нас коснуться только основных ее черт. Мы ограничимся ее описанием лишь в той мере, в какой это необходимо, чтобы показать, насколько она согласуется в своих общих принципах с теми системами, которые мы описали до сих пор.

Сама она создана смешением нескольких систем.

Один из самых существенных принципов, на которых основана эта система, — деление пространства в соответствии с четырьмя странами света. Какое-либо животное ведает каждой из этих четырех областей и дает ей свое имя. Собственно говоря, животное сливается со своей областью: синий дракон — это Восток, красная птица — Юг, белый тигр — Запад, черная черепаха — Север. Каждая область имеет цвет своего животного, и в зависимости от разнообразных условий, которые мы не имеем возможности здесь описать, она является благоприятной или неблагоприятной. Символические существа, ведающие, таким образом, пространством, впрочем, так же управляют землей, как и небом. Так, холм или географическая конфигурация, напоминающая тигра, относятся к тигру и Западу; если они напоминают дракона, они относятся к дракону и Востоку. В связи с этим место будет считаться благоприятным, если окружающие его объекты имеют вид, соответствующий их пространственной ориентации: например, если

[195] *De Groot.* The Religious System of China. P. 319, ср. с. 982 и сл.

[196] Там же. С. 989.

[197] Там же.

находящиеся на Западе относятся к тигру, а находящиеся на Востоке — к дракону[198].

Но пространство, заключенное между каждыми двумя странами света, само разделено на две части; отсюда общее число из восьми подразделений[199], которые соответствуют восьми ветрам. Эти восемь ветров, в свою очередь, находятся в тесной связи с восемью силами, представленными восемью триграммами, которые занимают центр прорицательского компаса. Этими восемью силами являются вначале обе противостоящие друг другу субстанции земли и воды, расположенные по краям (1-я и 8-я); между ними расположены шесть других сил, а именно: 1) испарения, облака, эманации и т. д.; 2) огонь, тепло, солнце, свет, молния; 3) гром; 4) ветер и лес; 5) родники, реки, озера и море; 6) горы.

Таковы некоторые изначальные элементы, классифицированные по различным точкам розы ветров. Затем к каждой из них приписывается целый набор объектов. *Кхиен*, небо, чистый принцип света, мужского начала и т. д., расположено на Юге[200]. Оно «обозначает» неподвижность и силу, голову, небесную сферу, отца, князя, округлость, нефрит, металл, стекло, красное, хорошую лошадь, старую лошадь, большую лошадь, кривую саблю, плоды с деревьев и т. д. Иными словами, небо означает одновременно эти различные виды объектов, как у нас род одновременно означает виды, которые он в себе заключает. *Кичун*, женское начало, принцип земли, темноты, находится на Севере; к нему относятся покорность, скот, живот, земля-мать, одежда, котлы, множество, черный цвет, большие повозки и т. д. «Солнце» означает проникновение; в его подчинении находятся ветер, лес, длина, высота, домашняя птица, бедра, старшая дочь, движения вперед и назад,

---

[198] Дело, однако, еще сложнее: в каждой из четырех областей заключены семь созвездий, отсюда 28 китайских созвездий. (Известно, что многие ученые приписывают китайское происхождение множеству созвездий на всем Востоке.) Звездные, земные, атмосферные влияния — все участвуют в этой системе, так называемой фэн-шуй, или «ветра и воды». Об этой системе см.: *De Groot*, ч. 1, гл. 12 и дальнейшие ссылки.

[199] *De Groot*, ч. 1, гл. 12. С. 960.

[200] См. И-цзин, гл. XVII в переводе Легга ("Sacred Books of the East", т. XVI). Мы опираемся на описание, сделанное Гроотом (с. 964). Естественно, в этих классификациях не хватает всего того, что напоминает греческую и европейскую логику. Они изобилуют противоречиями, нагромождениями. Однако вследствие этого они становятся в наших глазах еще более интересными.

любая прибыль, начиная с 3 %, и т. д. Мы ограничиваемся лишь этими несколькими примерами. Перечень видов существ, событий, свойств, субстанций, происшествий под рубрикой восьми сил поистине бесконечен. На манер гносиса* или каббалы* он объемлет собой весь мир. На эту тему классики и их подражатели с неистощимым воодушевлением предаются бесконечным спекуляциям.

Наряду с делением на восемь сил здесь обнаруживается еще одна классификация, по которой вещи распределяются на пять элементов: землю, воду, дерево, металл, огонь. Впрочем, можно заметить, что первая сводима ко второй; на самом деле, если удалить из нее горы, если, с другой стороны, совместить испарения с водой, а гром — с огнем, то оба деления совпадут в точности.

Как бы ни решался вопрос о том, происходит ли одна из этих двух классификаций из другой, или они наслоились друг на друга, элементы играют ту же роль, что и силы. К ним относятся, в соответствии с составляющими их субстанциями или с их формами, не только все объекты, но и исторические события, земные катастрофы и т. д.[201]. Сами планеты к ним приписываются: Венера — это звезда металла, Марс — звезда огня и т. д. С другой стороны, эта классификация связана с системой в целом тем, что каждый из элементов локализован в одном из основных подразделений. Достаточно было поместить землю в центре мира (что, впрочем, и было сделано), чтобы иметь возможность распределить ее между четырьмя областями пространства. Поэтому они, так же как и области, бывают добрыми или злыми, сильными или слабыми, порождающими или порожденными.

Мы не будем следовать за традиционным китайским мышлением, за бесчисленным множеством его изгибов. Чтобы суметь приспособить к фактам принципы, на которых основана эта система, оно неустанно умножало, усложняло и дробило деления пространств и объектов. Оно не боялось даже самых явных противоречий. Например, можно было считать, что земля расположена поочередно на севере, северовостоке и в центре. Дело в том, что в действительности эта классификация имела целью главным образом управление поведением людей и достигала этой цели, избегая опровержений опыта благодаря самой этой сложности.

Нам остается, однако, объяснить последнюю сложность китайской системы: как взаимодействуют в ней пространства, вещи и события.

---

[201] *De Groot*, там жс. С. 956.

Четырем областям соответствуют четыре времени года. Кроме того, каждая из этих областей подразделяется на шесть частей, и эти 24 подразделения, естественно, дают 24 сезона китайского года[202]. В этом совпадении нет ничего для нас удивительного. Во всех системах мышления, о которых мы сейчас говорим, учет времени идет параллельно учету пространств[203]. Как только осуществляется пространственная ориентация, времена года обязательно соотносятся со странами света: зима — с севером, лето — с югом и т. д. Но различение сезонов — это лишь первый шаг в исчислении времени. Чтобы быть полным, последнее, кроме того, должно включать деление на циклы, годы, дни, часы, что позволяет измерять все временные протяженности, как большие, так и малые. Китайцы добились этого результата следующим способом. Они создали два цикла: один — из 12 делений, другой — из десяти; каждое из этих делений имеет свое название и свою собственную характерную черту; таким образом, каждый момент времени представлен двуединством характерных черт, взятых из двух различных циклов[204]. Эти два цикла используются совместно как для годов, так и для дней, месяцев и часов; таким образом достигается довольно точное измерение. Их комбинация образует в результате шестидесятеричный цикл[205], поскольку после пяти смен двенадцатеричного цикла и шести смен десятеричного цикла то же двуединство характерных черт вновь точно определяет одно и то же время. Так же как сезоны, эти два цикла со своими подразделениями связаны с розой ветров[206] и через посредство четырех стран света с пятью элементами. Именно таким путем китайцы пришли к необычному с точки зрения наших теперешних идей представлению о времени неоднородном, символизируемом элементами, странами света, цветом, всякого рода подчиненными им объектами, в разных частях которого господствуют самые разнообразные влияния[207].

---

[202] *De Groot*, там же. С. 962.

[203] См. ранее. С. 85–87.

[204] См. *de Groot*, там же. С. 966, 973. В древнейших классических текстах они называются 10 матерями и 12 детьми.

[205] Известно, что двенадцатикратные и шестидесятикратные деления послужили китайцам основой для измерения небесного круга и для разделения прорицательского компаса.

[206] *De Groot*, там же. С. 966.

[207] Там же. С. 986–988.

Но это еще не все. 12 лет шестидесятилетнего цикла соотносятся, кроме того, с 12 животными, которые выстраиваются в следующей последовательности: крыса, корова, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, коза, обезьяна, курица, собака и свинья[208]. Эти 12 животных распределены по три между четырьмя странами света, и тем самым данное деление времен[209] также связано с общей системой. Так, согласно текстам, датированным началом нашей эры, «году *цзе* соответствует крыса, и он принадлежит Северу и воде; год *ва* принадлежит огню, т. е. Югу, а его животное — лошадь» и т. д. Будучи подчинены элементам[210], годы подчиняются также областям, которые сами представлены животными. Очевидно, что перед нами множество перекрещивающихся классификаций, которые, несмотря на свои противоречия, улавливают реальность настолько точно, чтобы иметь возможность с достаточной пользой направлять деятельность[211].

Эта классификация пространств, времен, объектов, животных видов господствует над всей жизнью китайцев. Она составляет основу знаменитого учения *фэн-шуй* и через него определяет ориентацию зданий, закладку городов и домов, устройство могил и кладбищ; если такие-то работы производят здесь, а другие — там, если за определенные дела принимаются в то или иное время, то именно по соображениям, основанным на этой традиционной систематизации. И эти соображения основываются не только на геомантии, но и на

---

[208] *De Groot*, там же. С. 44, 987.

[209] Мы не можем не предположить, что циклы в 12 делений и 12 лет, представленные животными, первоначально были лишь единственным и единым делением времени, одно из которых — эзотерическое, другое — экзотерическое. В одном тексте они называются «двумя дюжинами, принадлежащими друг другу»; это, по всей видимости, указывает на то, что они были единственной и единой дюжиной, по-разному обозначенной.

[210] Здесь элементов вновь не более четырех: земля перестает быть элементом, становясь первоначалом. Это было необходимо, чтобы могла быть установлена арифметическая связь между элементами и 12 животными. Противоречия здесь бесчисленны.

[211] *Williams W.* The Middle Kingdom. II, 1899. P. 69 и сл. Уильямс, кроме того, сводит десятилетний цикл к пяти элементам, так что каждая пара десятикратного деления времени соответствует одному элементу. Вполне возможно также, что десятилетнее деление составляло часть пространственной ориентации по пяти областям, а двенадцатикратное деление пространственной ориентации входило в четыре страны света.

вычислениях, относящихся к часам, дням, месяцам, годам: такое-то направление, будучи благоприятным в данный момент, становится неблагоприятным в другой. Силы бывают совместно действующими или расходящимися в зависимости от времени. Таким образом, не только во времени, как и в пространстве, все гетерогенно, но гетерогенные части, из которых созданы эти две среды, соответствуют друг другу, противостоят друг другу и располагаются в одной системе. И все эти элементы в бесчисленном количестве комбинируются, чтобы определить род и вид природных объектов, направление находящихся в движении сил, действия, которые следует совершать, создавая в результате впечатление философии, одновременно изощренной и наивной, примитивной и утонченной. Перед нами весьма типичный случай, когда коллективное мышление продуманно и искусно разрабатывало явно первобытные темы.

В самом деле, если у нас и нет средства проследить историческую связь китайской системы с типами классификации, которые мы изучили ранее, то в то же время невозможно не заметить, что она базируется на тех же принципах, что и последние. Классификация объектов по восьми вождям, восьми силам, обусловливает подлинное разделение мира на восемь семейств, близкое к австралийским классификациям, если не считать отсутствия здесь понятия клана. С другой стороны, как и у зуньи, в основе системы мы обнаружили весьма сходное деление пространства на основные области. К этим областям относятся также элементы, ветры и времена года. Так же как и у зуньи, каждая область имеет свой собственный цвет и находится под преобладающим влиянием определенного животного, которое одновременно символизирует элементы, силы и моменты времени. У нас нет, правда, никакого средства убедительно доказать, что эти животные когда-то были тотемами. Несмотря на некоторое значение, которое кланы еще сохранили в Китае, и отличительную особенность, сближающую их с собственно тотемическими кланами, а именно экзогамию[212], они тем не менее вряд ли носили когда-то обычные названия для обозначения области или часов. Интересно, во всяком случае, что

[212] *Williams,* I. P. 792.

в Сиаме, согласно одному современному автору[213], существует запрет на браки между людьми одного и того же года и одного и того же животного, даже тогда, когда этот год принадлежит двум различным двенадцатилетиям. Это означает, что связь индивидов с животным, к которому они относятся, действует на супружеские отношения точно так же, как в других обществах действует связь индивидов со своими тотемами. С другой стороны, мы знаем, что в Китае гороскоп, учет восьми характеров, играет важную роль в советах прорицателей, предшествующих любой матримониальной встрече[214]. Правда, ни один из авторов, к которым мы обращались, не указывает на правовой запрет брака между индивидами одного и того же года или двух лет того же названия. Однако такой брак, вероятно, связывался с весьма дурными предзнаменованиями. Во всяком случае, если в Китае мы и не сталкиваемся с подобной экзогамией между людьми, родившимися под знаком одного и того же животного, то между ними все же существует квазисемейное отношение. В самом деле, Дулиттл сообщает нам, что принадлежность каждого индивида к определенному животному[215] широко известна, и все, кто связан с одним и тем же животным, не могут присутствовать на похоронах друг друга[216].

Китай, впрочем, не единственная цивилизованная страна, где мы находим какие-то следы классификации, напоминающие те классификации, которые мы наблюдали в низших обществах.

Прежде всего мы видели только то, что китайская классификация является главным образом инструментом прорицательской деятель-

---

[213] *Young.* The Kingdom of the Yellow Robe, 1896. P. 92. Другие авторы упоминают лишь совет прорицателей и учет циклов. См. *Pallegoix.* Description du Royaume Thai, 1. P. 253; Dictionnaire siamois-français. Introd., p. II; *Chevillard.* Le Siam et les Siamois. P., 1889. P. 252; ср. с. 154; *De la Loubère.* Description du royaume de Siame. Amsterdam, 1714. Vol. 1. P. 156; vol. 2, p. 62. Этот цикл, вероятно, имел довольно сложную историю. В Камбодже цикл использовался, как и в Китае (*Moura.* Vocabulaire français-cambodgien, 1876. P. 15). Но ни авторы, ни своды законов не упоминают о матримониальных запретах, связанных с этим циклом (см. *Leclère A.* Codes cambodgiens. P., 1898). Вероятно, поэтому здесь имеет место просто верование исключительно прорицательского происхождения, тем более популярное, что китайское прорицательство более употребительно в этих обществах.

[214] *Doolittle.* Social Life of the Chinese. 1, 1879. P. 66, 69.

[215] Там же, 2. С. 341.

[216] Там же. С. 342. Ср. *De Groot.* Relig. Syst. of China, I, 1. P. 106, где, по-видимому, тот же факт отмечается в другой форме.

ности. Однако методы прорицания в Греции обнаруживают примечательное сходство с методами китайцев, означающее, по сути, те же способы классификации основных понятий[217]. Приписывание элементов, металлов планетам в такой же мере греческое, возможно халдейское, явление, что и китайское. Марс — это огонь, Сатурн — вода и т. д.[218]. Отношение между определенного рода событиями и определенными планетами, увязывание пространств и времен, установление своеобразного соответствия между такой-то областью и таким-то моментом года, началом таких-то действий также встречаются в этих различных обществах[219]. Совпадение еще более любопытное позволяет увидеть близость астрологии и физиогномики китайцев, греков и, возможно, египтян. Греческая теория зодиакальной и планетарной мелотезии, имеющая, как считается, египетское происхождение[220], устанавливает строгие соответствия между определенными частями тела, с одной стороны, и определенными положениями звезд, определенными пространственными ориентациями, событиями — с другой. Однако в Китае также существует знаменитое учение, основанное на том же принципе. Каждый элемент связывается с одной из стран света, одним из созвездий, с определенным цветом, и эти разные группы объектов считаются, в свою очередь, соответствующими разным видам органов — обиталищам разных душ, страстям и различным частям, соединение которых образует «естественный характер». Так, *ян,* мужской принцип света и неба, имеет в качестве внутреннего органа печень, в качестве *mansion* [обиталища] — мочевой пузырь, в качестве отверстия — уши и сфинктеры[221]. И эта теория, всеобщий характер которой очевиден, не только любопытна; она заключает в себе определенный способ восприятия объектов. Мир здесь в действительности приписан

---

[217] Задавались даже вопросом, не было ли прямого или косвенного заимствования одного из этих народов у другого.

[218] *Bouché-Leclercq.* Astrologie grecque. P. 390 etc.; p. 316.

[219] Эпикур как раз критикует прогнозы, основанные на животных (небесных?), как базирующиеся на гипотезе о совпадении времен, направлений и событий, порождаемых божеством (Ad Pythocl. Usener, Epicura. P. 55, I. 13).

[220] *Bouché-Leclercq,* там же. С. 319, 76 и сл. Ср. *Ebers.* Die Körpertheile, ihre Bedeutung und Namen in Alt-Egypten (Abhdl. d. kgl. bauer. Akad. Hist. Kl., t. XXI, 1897 и сл.).

[221] Согласно Пан Ку, автору второго века, который опирается на гораздо более древних авторов. См.: *De Groot.* The Religious System of China. Часть II, 1; том IV. С. 13 и сл.

к индивиду, а существа в некотором роде выражают функции живого организма. Это теория микрокосма в собственном смысле.

Впрочем, нет ничего более естественного, чем таким образом устанавливаемая связь между прорицанием и классификацией объектов. Любой прорицательский обряд, каким бы простым он ни был, базируется на представлении о предсуществующем влечении между определенными существами, на традиционно предполагаемом родстве между таким-то знаком и таким-то будущим событием. Кроме того, прорицательский обряд обычно не бывает изолированным; он составляет часть организованного целого. Наука прорицателей, стало быть, не устанавливает изолированные группы объектов, а связывает эти группы между собой. Таким образом, в основе системы прорицания существует система классификации, по крайней мере неявная.

Но главным образом методы классифицирования, совершенно аналогичные методам австралийцев или индейцев Северной Америки, проявляются через мифологии, причем в почти обнаженном виде. Каждая мифология, в сущности, есть классификация, но такая, которая черпает свои принципы в религиозных верованиях, а не в научных понятиях. Природа разделена между хорошо организованными пантеонами, точно так же как в других местах Вселенная разделена между кланами. В Индии, например, объекты, так же как и боги, распределены между тремя мирами неба, атмосферы и земли, подобно тому как китайцы классифицируют все существа согласно двум основным началам: *ян* и *инь*. Приписывать те или иные природные объекты какому-нибудь богу — значит группировать их в одну и ту же родовую рубрику, помещать их в один и тот же класс, а предполагаемые генеалогии, идентификации божеств заключают в себе отношения соподчинения или подчинения между классами объектов, которые представляют эти божества. Когда о Зевсе, отце людей и богов, говорится, что он породил Афину, воительницу, богиню мудрости, хозяйку совы и т. д., то это, собственно, две группы образов, которые оказываются связанными и классифицированными по отношению друг к другу. Каждый бог имеет своих двойников, являющихся иными формами его самого и выполняющих в то же время другие функции. Благодаря этому разные силы и объекты, испытывающие воздействие этих сил, оказываются связанными с центральным или преобладающим понятием, как вид с родом или вторичная разновидность с основным видом. Именно так с Посейдоном[222], богом водоемов, связаны другие,

[222] *Usener*. Gottliche Synonymen. Rheinisches Museum. T. LII. S. 357.

более незаметные фигуры: аграрные боги (Афарей, Алоэй, пахарь, молотильщик), боги лошадей (Актор, Элат, Гиппокоонт и т. д.), бог растительности (Футальмиос).

Эти классификации составляют даже столь существенные элементы развитых мифологий, что они сыграли важную роль в эволюции религиозного мышления; они облегчили сведение к единству множества богов и благодаря этому подготовили монотеизм. «Генотеизм»[223], характеризующий брахманическую мифологию, по крайней мере с того момента, как она достигла определенного развития, в действительности состоит в тенденции ко все большему сведению богов друг к другу, так что каждый в конце концов овладевает атрибутами всех других и даже их именами. Неустойчивая классификация, в которой род легко становится видом, и наоборот, но которая обнаруживает нарастающую тенденцию к единству, — вот что такое с определенной точки зрения пантеизм добуддийской Индии; и так же обстоит дело с классическим шиваизмом и вишнуизмом[224]. Узенер также показал[225], что прогрессирующая систематизация греческих и римских политеизмов явилась существенным условием для утверждения западного политеизма. Мелкие, локальные, специализированные боги мало-помалу подчиняются главнейшим вождям, великим богам природы, и постепенно в них растворяются. В течение какого-то времени представление об особенностях первых богов сохраняется; имя старого бога сосуществует с именем бога великого, но только в качестве атрибута последнего; затем его существование становится все более и более призрачным вплоть до того дня, когда великие боги остаются одни если не в культе, то по крайней мере в мифологии. Можно было бы сказать, что мифологические классификации, когда они полны и систематичны, когда они охватывают Вселенную, знаменуют конец мифологий в собственном смысле; Пан, Брахман, Праджапати, высшие роды, абсолютные и чистые существа представляют собой мифические фигуры, почти столь же бедные образами, как и трансцендентный бог христиан.

И, вероятно, благодаря этому мы незаметно приблизились к абстрактным и относительно рациональным типам, находящимся на

---

[223] Слово принадлежит Максу Мюллеру, который, впрочем, ошибочно применяет его к ранним формам брахманизма.

[224] См. *Barth.* The Religions of India, 1891. P. 29, 160.

[225] *Götternamen*, 1896. P. 346 и сл.

вершине первых философских классификаций. Уже не вызывает сомнений, что китайская философия в ее собственно даосском варианте базируется в основном на описанной нами системе классификации. Не вдаваясь в обсуждение исторического происхождения греческих учений, нельзя в то же время удержаться от мысли, что оба принципа гераклитовского ионизма, война и мир, принципы Эмпедокла, любовь и ненависть, делят между собой объекты так, как это делают *инь* и *ян* в китайской классификации. Связи, устанавливаемые пифагорейцами между числами, элементами, полами и некоторыми другими объектами, напоминают соответствия религиозно-магического происхождения, о которых мы имели случай говорить. Впрочем, даже во времена Платона мир еще воспринимался как обширная система классифицированных и иерархизированных влечений[226].

## V

Итак, первобытные классификации не отличаются особым своеобразием, не позволяющим уподобить их тем классификациям, которые используются у самых культурных народов. Напротив, они, на наш взгляд, непосредственно примыкают к первым научным классификациям. В самом деле, как бы глубоко они ни отличались от последних в некоторых отношениях, они тем не менее обладают всеми их основными характерными чертами. Прежде всего, точно так же как и классификации ученых, они представляют собой системы иерархизированных понятий. Объекты в них не просто расположены изолированными друг от друга группами; эти группы поддерживают между собой определенные отношения, а их совокупность образует единое целое. Кроме того, эти системы, так же как и системы науки, имеют сугубо умозрительную цель. Их цель — не облегчить деятельность, но сделать понятными, вразумительными отношения между существами. Опираясь на некоторые понятия, признаваемые основными, ум стремится привязать к ним представления, которые он составил себе о других вещах. Такие классификации, следовательно,

[226] Индусская философия изобилует соответствующими классификациями объектов, элементов, смыслов, ипостасей. Перечень главных из них с комментариями можно найти в: *Deussen*. Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1, 2. S. 85, 89, 95 и т. д. Значительная часть «Упанишад» состоит в рассуждениях о генеалогиях и соответствиях.

предназначены прежде всего для того, чтобы связывать идеи между собой, объединять познание; на этом основании можно смело утверждать, что они являются научным творением и составляют первую натурфилософию[227]. Австралиец делит мир между тотемами своего племени не с целью упорядочения своего поведения и даже не для оправдания своих действий, но дело в том, что, поскольку понятие тотема является для него главным, существует необходимость расположить по отношению к этому понятию все его другие познания. Можно считать поэтому, что условия, от которых зависят эти очень древние классификации, таковы, что сыграли важную роль в генезисе функции классификации в целом.

Таким образом, из всего нашего исследования вытекает, что эти условия имеют социальную природу. Логические отношения вещей не служили основой для социальных отношений людей, как, по-видимому, полагает Фрэзер; в действительности последние послужили прототипом для первых. Согласно Фрэзеру, люди распределились по кланам, следуя предварительной классификации вещей; однако в действительности, наоборот, они классифицировали вещи, потому что были распределены по кланам.

В самом деле, мы видели, как именно по образцу ближайшей и основной социальной организации эти классификации были построены. Но этой характеристики недостаточно. Общество было не просто образцом, в соответствии с которым работало классифицирующее мышление; именно его собственный каркас послужил каркасом для всей системы. Первыми логическими категориями были социальные категории; первыми классами вещей были классы людей, в которые эти вещи были включены. Именно потому, что люди были объединены

[227] Этим они очень четко отличаются от того, что можно было бы назвать технологическими классификациями. Вероятно, во все времена человек более или менее четко классифицировал объекты, которыми он питался, в соответствии со способами, применяемыми для овладения ими, например, на животных, живущих в воде, или в воздухе, или на земле. Но вначале составленные таким образом группы не связаны между собой и не систематизированы. Это деления, различения понятий, а не классификационные перечни. Кроме того, очевидно, что эти различения непосредственно вовлечены в практику и лишь выражают некоторые ее аспекты. Именно по этой причине мы не говорим о них в этой работе, где мы стремимся главным образом несколько прояснить происхождение логической процедуры, лежащей в основе научных классификаций.

в группы и мыслили себя в форме групп, они сгруппировали в своих представлениях другие существа, и оба вида группировки начали смешиваться до такой степени, что стали неразличимы. Фратрии были первыми родами, кланы — первыми видами. Вещи считались неотъемлемой частью общества, и как раз их местом в обществе определялось их место в природе. Можно даже задаться вопросом, не зависит ли отчасти от тех же влияний схема обычного способа восприятия рода. Повседневное наблюдение показывает, что вещи, включенные в подобный род, обычно представляются помещенными в некую идеальную среду, в более или менее четко очерченный круг в пространстве. Несомненно, не без причины столь часто понятия и их связи изображались кругами концентрическими, эксцентрическими, внутренними, внешними по отношению друг к другу и т. д. Не проистекает ли эта тенденция представлять себе чисто логические группировки в форме, контрастирующей в данном отношении с их истинной природой, из того, что вначале они воспринимались в форме социальных групп, занимая поэтому определенное место в пространстве? И не наблюдали ли мы фактически эту пространственную локализацию родов и видов в довольно значительном множестве очень различных обществ?

Не только внешняя форма классов, но и связи, соединяющие их между собой, имеют социальное происхождение. Именно потому, что человеческие группы заключены друг в друге: субклан — в клане, клан — в фратрии, фратрия — в племени, – группы вещей располагаются в том же порядке. Последовательное уменьшение их объема по мере того, как мы переходим от рода к виду, от вида к разновидности и т. д., происходит от такого же процесса в социальных подразделениях по мере удаления от наиболее обширных и древних и приближения к наиболее современным и производным. И если совокупность объектов воспринимается как единая система, то потому, что само общество воспринимается таким же образом. Оно есть целое или, точнее, оно есть единое целое, с которым все соотносится. Таким образом, логическая иерархия является лишь иным аспектом иерархии социальной, а единство познания — не что иное, как единство самого коллектива, обитающего во Вселенной.

Более того, сами связи, объединяющие либо существа одной и той же группы, либо различные группы между собой, воспринимаются как социальные связи. Мы отмечали вначале, что выражения, которыми мы еще сегодня обозначаем эти отношения, имеют нравственное

значение. Но в то время как для нас они уже только метафоры, первоначально они использовались в прямом смысле. Объекты одного и того же класса реально рассматривались как родственные индивидам одной и той же социальной группы и потому — как родственные между собой. Они «из той же плоти», из одной и той же семьи. Логические отношения тогда в известном смысле являются домашними отношениями. Иногда также, и мы это видели, они со всех точек зрения сравнимы с отношениями, существующими между хозяином и обладаемой вещью, между руководителем и его подчиненными. Можно даже задаться вопросом, не здесь ли находится рудиментарная форма представления, столь странного с позитивной точки зрения, о примате рода над видом. Так же как для реалиста общая идея доминирует над индивидом, тотем клана доминирует над тотемом субклана и еще более — над личным тотемом индивидов. И там, где фратрия сохранила свою первоначальную устойчивость, она обладает над входящими в нее подразделениями и отдельными существами своего рода главенством. Вотьобалук в изображении Хауитта, хотя и является в значительной мере варвутом и особенно моивилуком, все же прежде всего — крокич или гамуч. У зуньи животные, символизирующие шесть основных кланов, целиком находятся в ведении соответствующих субкланов и всякого рода существ, которые в них сгруппированы.

Но если предыдущее и позволяет понять, как могло сложиться понятие классов, связанных между собой в одной и той же системе, то по-прежнему неизвестно, каковы те силы, которые подтолкнули людей к распределению вещей между этими классами согласно принятому ими методу. Из того, что внешние рамки классификации предоставлены обществом, не следует с необходимостью, что способ, которым эти рамки применялись, зависит от причин того же происхождения. Можно предположить *a priori*, что движущие силы совершенно иного порядка определили способ, которым существа сближались, соединялись или же, наоборот, различались и противопоставлялись.

Своеобразие созданной тогда концепции логических связей позволяет отвергнуть эту гипотезу. В самом деле, мы только что видели, что они представляются в форме семейных связей или как отношения экономической или политической субординации; дело, стало быть, в том, что те же чувства, которые лежали в основе домашней, социальной и прочей организации, управляли и этим логическим распределением объектов. Последние связываются или противопоставляются так же, как люди связываются родством или противопоставляются кровной

местью. Они сливаются воедино так же, как в обыденном мышлении сливаются члены одной и той же семьи. То, что заставляет одни вещи подчиняться другим, со всех точек зрения сходно с тем, что заставляет воспринимать находящийся во владении предмет как низший по отношению к его собственнику и подчиненный своему хозяину. Следовательно, эти группировки порождены состояниями коллективной души и, более того, эти состояния имеют явно эмоциональный характер. Существуют эмоциональные привязанности между вещами, как и между индивидами, и они классифицируются в соответствии с этими привязанностями.

Мы приходим, таким образом, к выводу, что можно классифицировать нечто иное, чем понятия, и иначе, чем в соответствии с законами чистого разума. Ибо для того, чтобы понятия смогли столь упорядоченно расположиться на основе чувства, надо, чтобы сами они были не чисто мыслительными образованиями, но порождением чувства. И действительно, для тех, кого называют первобытными людьми, любой вид предметов — не просто объект познания; прежде всего он соответствует некоторой эмоциональной установке. В представлении, создаваемом об этом виде, совместно участвуют всякого рода эмоциональные элементы. Религиозные эмоции, в частности, не только сообщают ему особую окраску, но также придают наиболее существенные конституирующие свойства. Объекты являются прежде всего священными или светскими, чистыми или нечистыми, друзьями или врагами, благоприятными или неблагоприятными[228]. Это значит, что их наиболее существенные черты лишь выражают способ их воздействия на социальные чувства. Различия и сходства, определяющие то, как они группируются, являются в большей мере эмоциональными, чем интеллектуальными. Вот почему получается, что вещи в некотором роде меняют свою природу в зависимости от обществ; дело в том, что они по-разному влияют на чувства групп. То, что в одном месте воспринимается как совершенно однородное, в других местах представляется как по существу разнородное. Для нас пространство образовано из частей, сходных между собой, взаимозаменяемых. Мы видели, однако, что для многих народов оно глубоко дифференцировано по областям. Дело в том, что каждая область обладает своей

[228] Еще и теперь для последователей многих культов продукты питания прежде всего классифицируются на два больших рода: скоромное и постное, и известно, сколько субъективного в этой классификации.

собственной эмоциональной ценностью. Под влиянием разнообразных чувств она связывается с особым религиозным принципом и вследствие этого наделяется свойствами *sui generis*, отличающими ее от любой другой области. А именно эта эмоциональная ценность понятий играет ведущую роль в способе, которым они сближаются или разделяются. Именно она служит господствующим характерным признаком в классификации.

Часто говорилось, что человек вначале представлял себе вещи, относя их к самому себе. Предшествующее изложение позволяет уточнить, в чем состоит этот антропоцентризм, который лучше было бы назвать *социоцентризмом*. Центр первых систем природы — не индивид; это — общество[229]. Объективируется оно, а не человек. Нет ничего более наглядного в этом отношении, чем способ, которым индейцы сиу в некотором роде помещают весь мир целиком в границы племенного пространства; и мы видели, что само вселенское пространство есть не что иное, как место, занимаемое племенем, но бесконечно расширенное за пределы его реальных границ. Благодаря этой же предрасположенности сознания столько народов помещали центр мира, «пуп земли», в своей политической или религиозной столице[230], т. е. там, где находится центр их духовной жизни. Точно так же, но в другой категории идей созидательная сила Вселенной и всего, что в ней находится, вначале рассматривалась в качестве мифического предка, породившего общество.

Вот как получилось, что представление о логической классификации формировалось с таким трудом, что мы и показали в начале этой работы. Дело в том, что логическая классификация есть классификация понятий. Но понятие — это четко определенное представление о группе существ; его границы могут быть точно обозначены. Эмоция, напротив, – это явление по существу расплывчатое и неустойчивое. Ее заражающее влияние расходится за пределы места ее возникновения, распространяется на все, что ее окружает, так что невозможно сказать, где остановится сила ее распространения. Эмоциональные по природе состояния необходимо связаны с этим свойством. Невозмож-

[229] Де ля Грассери довольно туманно и почти без доказательств развивал идеи, достаточно близкие нашим, в своей работе “Religions comparées au point de vue sociologique”, гл. III.

[230] То, что понятно у римлян и даже у зуньи, менее понятно у жителей острова Пасхи и называется у них Те Пито-те Хенуа («пуп земли»); но идея повсюду вполне естественна.

но сказать, где они начинаются и где кончаются; они теряются друг в друге, смешивают свои свойства таким образом, что их невозможно распределить по строгим категориям. С другой стороны, чтобы суметь обозначить границы класса, требуется еще перед этим проанализировать признаки, по которым узнаются существа, собранные в этот класс и которые их отличают. Однако эмоция, естественно, не поддается анализу или по крайней мере поддается с трудом, потому что она слишком сложна. Она противостоит критическому и обдуманному рассмотрению, особенно когда она коллективного происхождения. Давление, оказываемое социальной группой на каждого из ее членов, не позволяет индивидам свободно судить о понятиях, которые общество само выработало и в которые оно вложило нечто от своей индивидуальности. Подобные построения священны для частных лиц. История научной классификации в конечном счете является также историей самих этапов, во время которых этот элемент социальной эмоциональности последовательно ослабевал, оставляя все больше и больше свободного места обстоятельному размышлению индивидов. Но ошибочно считать, что эти отдаленные влияния, которые мы сейчас исследовали, перестали ощущаться сегодня. Они оставили после себя результат, который переживает их и который по-прежнему существует: это сами рамки всякой классификации, это вся совокупность мыслительных навыков, благодаря которым мы представляем себе существа и факты в форме соподчиненных и подчиненных друг другу групп.

Благодаря этому примеру можно видеть, каким светом социология освещает генезис, а затем функционирование логических операций. То, что мы попытались сделать по отношению к классификации, можно было бы также испытать и на других основных функциях или понятиях разума. Нам уже приходилось указывать мимоходом, что даже столь абстрактные идеи, как идеи времени и пространства, в каждый момент их истории находятся в тесной связи с соответствующей социальной организацией. Этот же метод мог бы помочь также уяснить, как сформировались понятия причины, субстанции, различные формы умозаключения и т. д. Все эти вопросы, столь давно волнующие метафизиков и психологов, перестанут наконец бесконечно повторяться с того дня, когда они начнут обсуждаться в понятиях социологии. По крайней мере, в этом есть новое средство, достойное того, чтобы его испытать.

# ОБЯЗАТЕЛЬНОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ЧУВСТВ (АВСТРАЛИЙСКИЕ ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СЛОВЕСНЫЕ РИТУАЛЫ)

Это сообщение связано с работой Ж. Дюма* «К вопросу о слезах»[1] и с заметкой, которую я послал ему в связи с этой работой. Я обратил его внимание на чрезвычайную распространенность обязательного и морально предписанного использования слез. Они служат, в частности, средством приветствия. В самом деле, мы обнаруживаем этот обычай очень часто у народов, которые принято называть первобытными, особенно в Австралии, в Полинезии. Он был исследован в Северной и Южной Америке Фридеричи, предложившим называть его *Tränengruss* — «приветствием слезами»[2].

Моя цель — показать вам посредством исследования словесного ритуала австралийских погребальных культов, что замечания, сделанные Дюма и мной относительно слез, применимы и ко многим другим выражениям чувств у значительной группы народов, достаточно однородных и первобытных в собственном смысле термина. Помимо плачей это и всякого рода словесные выражения чувств, которые, в сущности, представляют собой не только психологические или физиологические, но и социальные явления, четко отмеченные признаками неспонтанности и самой полной обязательности. Мы ограничимся, если вам будет угодно, сферой погребального словесного ритуала, включающего крики, речи, песнопения. Но мы могли бы распространить наше исследование и на все другие разновидности обрядов, в частности, на мануальные, в тех же самых погребальных культах и у тех же самых австралийцев. Некоторых заключительных замечаний будет, пожалуй, достаточно, чтобы обозначить этот предмет в более широкой области. Впрочем, он был уже изучен нашими незабвенными

---

[1] Journal de psychologie, 1920, ср. “Le rire”. Journal de psychologie, 1921. P. 47; “Le langage du rire”.

[2] Der Tränengruss der Indianer. Lpz., 1907. Ср.: Durkheim в Année sociologique, 11. P. 469.

Робером Герцем[3]* и Эмилем Дюркгеймом[4] в связи с теми же погребальными культами, которые один попытался объяснить, а другой использовал, чтобы показать коллективный характер искупительного ритуала. Дюркгейм утверждал даже в противовес Ф.-Б. Джевонсу[5], что траур не является стихийным выражением индивидуальных эмоций. Сейчас мы воспроизведем это доказательство на материале словесных обрядов с добавлением некоторых деталей.

***

Погребальные словесные обряды в Австралии состоят из: 1) криков и завываний, которые нередко носят мелодичный и ритмичный характер; 2) причитаний, часто облеченных в песенную форму; 3) настоящих сеансов спиритизма; 4) разговоров с покойным.

Отбросим на мгновение две последние категории, это нам не помешает. Зачатки культа мертвых в собственном смысле — факты весьма поздние и достаточно малотипичные. С другой стороны, их коллективный характер виден чрезвычайно отчетливо; это публичные церемонии, тщательно упорядоченные, входящие в ритуал кровной мести и определения ответственности[6]. Так, у племен района реки Талли[7] весь этот ритуал входит в погребальные танцы с долгими песнями. Покойный лично представлен на них своим высушенным трупом, который является объектом своего рода первобытной некропсии. И все поселение, все собравшиеся соплеменники поют до бесконечности, чтобы придать танцам ритмичность:

*Иакаи! нгга вингир,*
*Винге нгену на шаимбан,*
*Кунапандити варре мариго.*

(Перевод): «Я спрашиваю себя, где он *(кои,* злой дух) тебя встретил, мы извлечем сейчас твои внутренности и увидим». Именно под эту

[3] Représentation collective de la mort. Année sociologique, 10. P. 18 и сл.

[4] Formes élémentaires de la vie religieuse. P. 567 и сл.

[5] Introduction to the History of Religion. P. 46 и сл. Д. Д. Фрэзер (The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, 1913. P. 147) хорошо понимает, что эти обряды регулируются обычаем, но в конечном счете дает им чисто анимистическое и интеллектуалистское объяснение.

[6] Ср. *Fauconnet.* La responsablité, 1920. P. 236 и сл.

[7] *Roth W.* Bulletin (Queensland Ethnography) 9. P. 390, 391. Ср.: Superstition, Magic, and Medicine. Bulletin 3. P. 26, примеч. 99 и сл.

мелодию танцевальным шагом четверо колдунов ведут старика для опознания (и извлечения из трупа) заколдованного объекта, вызвавшего смерть. Эти ритуалы, бесконечно повторяемые вплоть до угадывания, завершаются другими сериями танцев. Один из них исполняет вдова, которая, делая шаг вправо и шаг влево и размахивая ветками, изгоняет *кои* из трупа своего мужа[8]. Тем временем остальные собравшиеся заверяют покойного, что месть состоится. Это лишь один пример. Чтобы сделать вывод относительно этих чрезвычайно развитых обрядов, нам достаточно отметить, что они завершаются процедурами, весьма интересными как для социолога, так и для психолога. В очень многих племенах центра и юга, севера и северо-востока Австралии мертвый не довольствуется тем, что дает иллюзорный ответ допрашивающему его племенному совету. Вызывающий его коллектив физически, реально слышит его ответ[9]; в других случаях это настоящий эксперимент, который мы в своих лекциях охотно называем опытом коллективного маятника: труп, который несут на плечах колдуны или будущие кровные мстители, отвечает на их вопросы, увлекая их в направлении убийцы[10]. Мы достаточно ясно видим на этих примерах, что сложные и развитые словесные обряды демонстрируют нам действие только коллективных чувств и представлений, причем эти обряды имеют даже характерное преимущество, позволяющее нам понять группу, коллектив в действии или во взаимодействии, если угодно.

---

[8] О *кои* см.: *Roth*. С. 17, примеч. 65, с. 27, примеч. 150 и т. д. Слово *кои* обозначает либо злой дух, либо совокупность злых духов, включая колдунов и демонов. Ср. там же, с. 33, примеч. 161, *a Koi, Koi, the Koi*.

[9] Примеры: очень красивое описание одного из этих сеансов на западе Виктории. *Dawson*. Aborigines of South Austr. P. 663; Юин (восточная часть Нового Южного Уэльса). *Howitt*. South Eastern Tribes, 422. Это лишь старые, давно засвидетельствованные факты.

[10] Примеры этого ритуала встречаются от мыса Бедфорд (Сев. Квинсленд), у кокойимидир [см.: *Roth*. Bulletin 9. P. 378, 383, 185 — "being dragged by the corpse's spirit" («влекомые духом покойника»)]. Ср. Grammar of the Kokoyimidir Language. С. 33 — «рассказ о женщине, не верящей в то, что она запрещает») до юга Австралии: *Wyatt*. Encounter Bay Tribes. *Woods*. Tribes of Southern Australia. P. 164—165; ср. с. 178; особ. *Wunna Wunna*. В Центральной Австралии: *Gason*. Dieyeries. *Curr*. Australian Race, II. P. 62 и т. д. Он засвидетельствован также в Новом Южном Уэльсе (*Fraser*. Aborigines. P. 83; *Bonney*. Customs, etc. *Darling* R. Journal of the Anthropological Institute, 1882. P. 134) и даже на побережье (Форт Стефенс): *Scott W. Howitt*. South Eastern Tribes. P. 465.

***

Более простые обряды, плачи и песнопения, на которых мы сейчас остановимся несколько дольше, носят не настолько публичный и социальный характер. Однако все же им не хватает индивидуальности в выражении чувства, которое испытывают сугубо индивидуально. Вопрос об их спонтанности уже настолько давно решен наблюдателями, что это даже стало почти этнографическим клише[11]. Они неистощимы в рассказах о том, как посреди обычных занятий, банальных разговоров вдруг в точно установленные часы или дни или в строго определенных обстоятельствах группа, особенно состоящая из женщин, начинает выть, кричать, петь, поносить врага и злого духа, заклинать душу умершего. И затем, после этого взрыва тоски и гнева, все селение, кроме, может быть, нескольких специально назначенных носителей траура, возвращается к обычному ходу своей жизни.

Прежде всего эти плачи и песнопения исполняются в группе. Как правило, их издают не индивиды каждый сам по себе, а селение. Можно привести бесчисленное множество таких фактов. Возьмем один из них, получивший распространение вследствие самой своей регулярности. «Крик за умершего» — очень распространенный обычай на юго-востоке Квинсленда. Он длится так же долго, как и время между первыми и вторыми похоронами*. Ему отведены точные часы и периоды. В течение примерно десяти минут на восходе и закате солнца любое селение, в котором есть покойник, плакало, завывало и причитало[12]. В этих племенах при встрече различных поселений существовало даже настоящее соревнование в плачах и слезах, которое могло охватывать значительные массы людей во время больших собраний, сбора орехов (бунья) или инициаций[13].

Но точно определяются не только время и условия коллективного выражения чувств, но также и те действующие лица, которые их выражают. Последние завывают и кричат не только, чтобы передать свой страх, гнев или печаль, но и потому, что они уполномочены, обязаны это делать. Характерно, что это никоим образом не связано с фактическим родством, в нашем понимании очень близким, например отца и сына;

---

[11] Так, Таплина (Narrinyerri, с. 21) почти текстуально повторяют Рот (Bulletin 9. P. 462), Спенсер и Гиллен (Native Tribes of Central Australia. P. 540), Эйльман (Eingeborenen. P. 114, 233).

[12] *Roth*. Bull. 9. P. 15. *Tom Petrie*. Reminiscences (о племени – района Брисбена). P. 59; ср. *Roth*. Bulletin. P. 400.

[13] *Petrie*. Reminiscences. P. 29; *Mathew*. Two Representative Tribes (Kabi). P. 142.

демонстрация траура управляется юридическим родством. Если родство устанавливается по материнской линии, отец или сын не участвуют активно в траурном обряде один в отношении другого. У нас есть даже любопытное доказательство этого факта: у варрамунга, племени, расположенного в центре, с наследованием преимущественно по мужской линии, материнская семья восстанавливается специально для погребального ритуала[14]. Другой примечательный факт состоит в том, что часто даже обычные кровные родственники, простые союзники, нередко в связи с заурядными обменами посланниками или в связи с получением наследства обязаны больше всех демонстрировать печаль[15].

Окончательно доказывает чисто обязательную природу выражения печали, гнева и страха то, что оно даже не присуще всем родственникам. Плачут, завывают и поют не только определенные индивиды, но индивиды и юридически, и фактически принадлежащие исключительно к одному полу. В противоположность религиозным культам *stricto sensu* [в узком смысле], сохраняемым в Австралии за мужчинами, погребальные обряды там почти полностью выпадают на долю женщин[16].

---

[14] *Spencer and Gillen.* Northern Tribes of Central Australia. P. 520 (ср. аналог. у диери); *Howitt.* South Eastern Tribes. P. 446.

[15] О зятьях, воющих при получении имущества покойного (варрамунга), см.: *Spencer, Gillen.* Northern Tribes. P. 522. Ср.: *Spencer.* Tribes of Northern Territory, P. 147 — относительно примечательного факта ритуальных и межплеменных экономических поставок в связи со смертью у какаду севера Австралии. Демонстрация печали стала чисто экономическим и юридическим делом.

[16] Здесь нет смысла объяснять, почему женщины являются основной движущей силой погребального обряда. Вопросы эти — исключительно социологического порядка; вероятно, это разделение религиозного труда вызвано множеством факторов. Тем не менее для ясности изложения и для понимания чрезвычайной важности этих чувств социального происхождения отметим некоторые из них. 1) Женщина — существо *minoris resistentiae* [*с меньшей силой сопротивления*], на которую возлагают и которая возлагает на себя тягостные обряды, так же как это происходит с чужаками (ср. *Durkheim.* Formes élémentaires. P. 572). Впрочем, она сама обычно чужая и подвергается притеснениям, которым когда-то группа подвергала всех своих членов (см. о коллективных обрядах агонии у варрамунга: *Hertz R.* Représentation coll... P. 184; ср. *Strehlow.* Aranda Stämme... IV, II. S. 18, 25, где уже только женщины валятся в кучу на умершего). 2) Женщина — существо, находящееся в более тесных отношениях со злыми силами: ее менструации, колдовство, проступки делают ее опасной. Ее считают в какой-то мере ответственной за смерть мужа. Можно найти текст любопытного рассказа австралийской женщины, см. *Roth.* Structure of the Kokoyimidir Language (Cap Bedford). Bulletin 3. P. 24; ср. Bulletin 9. P. 341, неточный перевод — с. 374. Ср. *Spencer, Gillen.* Native Tribes. P. 504; 3). В большинстве племен мужчине, воину как раз запрещено кричать по любому поводу, в частности от боли, особенно при ритуальных пытках.

Все авторы единодушны в этом вопросе, и факт засвидетельствован на всей территории Австралии. Нет смысла приводить бесчисленные ссылки на превосходно описанный и засвидетельствованный факт[17]. Но даже среди женщин не все действительно связаны с умершим, будучи дочерьми, сестрами по мужской линии и т. д.; эту роль в буквальном смысле слова играют женщины, определяемые некоторыми правовыми отношениями[18]. Нам известно, что это обычно матери[19] (не надо забывать, что здесь мы имеем дело с групповым родством), сестры[20] и особенно вдова покойного[21]. Бóльшую часть времени эти плачи, крики и песнопения сопровождаются умерщвлением плоти, часто весьма жестоким, которому эти женщины (одна или несколько) подвергают себя как раз для того, чтобы поддерживать боль и крики[22].

Женщины не просто вопят и поют, они должны исполнить определенное количество воплей. Таплин сообщает, что у нарриньери

---

[17] Вот некоторые из наиболее старых свидетельств. Относительно южной части Австралии и Виктории: *Smyth B.* Aborigines of Victoria, II, 297, 1. 101, 104. Относительно западной части Нового Южного Уэльса: *Bonney.* Tribes of N. S. Wales. Journal of the Anthropological Institute, III. P. 126. О нарриньери: *Taplin.* Narrinyerri Tribe. P. 20; ср. рис. с. 75; *Eylmann.* Eingeborenen. P. 240. О восточной части Нового Южного Уэльса (камиларои): *Curr.* Austr. Race, II. P. 318; III. P. 29. О племени Сиднея: *Collins.* Journal... II. P. 17; *Fraser.* Aborigines of N. S. W. P. 53.

[18] Перечни этих женщин даются полностью только новейшими и лучшими из этнографов. См. *Spencer, Gillen.* Native Tribes. P. 506, 507; Northern Tribes. C. 520. Tribes of Northern Territory. P. 255 (матери, женщины определенного матримониального класса); *Strehlow.* Aranda Stämme... IV, II; ср. с. 25 (лоритья).

[19] Это следует из текстов, названных в предыдущем примечании.

[20] Пример: *Grey.* Journals of Discovery, II. P. 316 — старые женщины поют: «Наш младший брат» и т. д. (Зап. Австр.).

[21] Вдова пост и плачет месяцами у тарумба. *Mathews.* Ethnological Notes. J. Pr. Roy. Soc. NCW, 1900. P. 274. То же самое у юалайи. *Parker L.* Euahlayi Tribe. P. 93. У букуронгов Ярры, знаменитом племени из района Мельбурна, одна “dirge” [«погребальная песнь»] исполнялась женщиной в течение десяти дней траура. *Br. Smyth.* Aborigines of Victoria, I. P. 106.

[22] Пример: племя Гленормитона. *Roth.* Bulletin, 9. P. 394. Скотт Нинд (Natives of King George Sound. Journal of the Roy. Geogr. Soc. I. P. 46), один из старейших исследователей западной части Австралии, говорит, что они расчесывают и царапают себе носы, чтобы вызвать плач.

существовало «условленное количество плачей и криков»[23]. Отметим, что конвенциональность и регулярность отнюдь не исключают искренности, которой ничуть не меньше, чем в наших собственных погребальных обычаях. Все это носит характер социальный, обязательный и в то же время отличается естественностью и необузданностью; стремление к боли и ее выражение идут рука об руку. Сейчас мы увидим почему.

Другое обоснование социальной природы этих криков и чувств может быть извлечено из исследования их природы и содержания.

Прежде всего, как бы невнятны ни были крики и завывания, они всегда в какой-то степени музыкальны, чаще всего ритмизованы, поются женщинами в унисон[24]. Стереотипность, ритм, унисон — явления одновременно физиологические и социологические. Это может быть лишь весьма примитивное, мелодичное, ритмичное и модулированное завывание[25]. Однако, по крайней мере, в центре, на востоке и на западе Австралии – это долгое излияние, эстетическое и вошедшее в обычай, следовательно, социальное, во всяком случае по этим двум признакам. Обряды могут также затягиваться и эволюционировать: ритмические крики могут становиться рефренами[26], восклицаниями в духе Эсхила, разделяющими и ритмизирующими более развитые песнопения. В других случаях они образуют чередующиеся хоры; иногда вместе с женщинами в них участвуют мужчины[27]. Но даже когда они не поются, вследствие совместного произнесения эти крики имеют совсем иное значение, чем простые бессмысленные восклицания. Они обладают своей особой эффективностью. Так, мы знаем теперь, что крик *бáу-бáу*, издаваемый на двух низких тонах в унисон плакальщицами у арунта и лоритья, имеет значение ἀποτρόπαιον*, что

---

[23] Narrinyerri Tribe. P. 21. *Roth*, там же. Эйльман (Eingeborenen. S. 114 и 233) говорит, давая, возможно, перевод своих предшественников, “pflichtgemässes Bejammern” [«оплакивать по обязанности»].

[24] Грей (Journal, II. P. 331) говорит о племенах Вассе Ривер: “Shrill wailing, of the females... dirge... even musical, chauntes really beautiful” [«Пронзительные стенания женщин... погребальная песнь... даже музыкальная, звучит действительно красиво»].

[25] Пример: *Br. Smyth*, I. P. 101. Лангло Паркер дает достаточно хорошее музыкальное описание, см. с. 83.

[26] Пример: Greville Teulon (о баркинджи) в: *Curr*. Australian Race, II. P. 204. «Невозможно услышать ничего более жалобного и музыкального». *Mathews* (коби) в: *Curr*, III. P. 165: рефрен здесь — крик и вдобавок одна очень музыкальная фраза: «мой брат (отец) умер».

[27] *Fraser*, см. выше.

можно приблизительно перевести как заклинание, а точнее — изгнание порчи[28].

Остаются песнопения: они имеют ту же природу. Нет смысла особо подчеркивать, что они ритмизованы и поются (иначе бы они не были тем, чем являются) и, следовательно, в значительной мере отлиты в коллективную форму. Но и содержание их также носит коллективный характер. Австралийцы, или, точнее, австралийки имеют своих «причитальщиц», плакальщиц и проклинальщиц, поющих о трауре и смерти, поносящих, проклинающих и околдовывающих врага, навлекшего смерть, которая всегда вызывается магическими причинами. Мы располагаем многочисленными текстами их песнопений. Некоторые из них весьма примитивны и обычно состоят в восклицании, утверждении, вопрошании. «Где мой единственный племянник?»[29] — вот довольно распространенная формула. «Почему ты меня здесь покинул?» — и затем женщина добавляет: «Мой муж (или мой сын) умер!»[30] Мы видим здесь две темы: нечто вроде вопрошания и простое утверждение. Эта беллетристика почти целиком ограничена лишь двумя этими пределами[31]: обращением к умершему или его призывом, с одной стороны, рассказом об умершем — с другой. Какими бы прекрасными и длинными ни были тексты причитаний, они могут быть сведены к этой беседе и к чему-то вроде детского эпоса[32]. Ничего элегического и лирического; лишь однажды — незначительный элемент чувства в описании страны мертвых. Как правило же, это простые и грубые ругательства, обыкновенные проклятия в адрес колдунов[33]

---

[28] *Spencer, Gillen.* N. T. P. 506; ср. 504; ср. с. 222–227, где дана его неправильная орфография; смысл уточнен Штреловом, IV, II. P. 28. У какаду залива Карпентария мы знаем короткий обряд словесного заклинания души умершего. *Spencer.* North. Terr. P. 241; ср. *Вергилий*, Энеида, III, 67, 68:

Animanque sepulchro condimus et magna supremum voce ciemus.

[«...И в последний раз громогласно

Все взывают к нему, схоронив его душу в могиле».

Пер. С. Ошерова.]

[29] *Lumholtz.* Among the Cannibals. P. 264.

[30] *Howitt.* South Eastern Tribes. P. 159.

[31] Пример: *Roth.* Bulletin 9. P. 385; ср. Bull. 5. С. 15 и сл.

[32] См.: *Grey*, цит. место, II. P. 316, 317 — один из примеров наиболее длинного текста в австралийской поэзии; *L. Parker.* P. 87–88; ср. с. 72 с описанием страны, где «женщины не могут делать огонь».

[33] *Roth.* Bull. 3. P. 26 — исполняемые всем племенем.

или выражения, отвергающие ответственность[34] группы. В целом чувство не исключается, но описание фактов и правовых ритуальных тем преобладает даже в самых пространных песнопениях.

***

В заключение несколько слов о психологической или, если угодно, интерпсихологической точке зрения.

Только что мы показали, что большая категория словесных выражений чувств и эмоций у весьма значительной части населения целого континента содержит в себе только коллективное начало. Кстати отметим, что это коллективное начало нисколько не препятствует интенсивности чувств, совсем наоборот. Напомним о грудах людей на умершем у induced варрамунга, кайтиш, арунта[35].

Но эти коллективные, одновременные выражения чувств индивида и группы, обладающие моральной ценностью и принудительной силой, не просто демонстрации; это знаки, понятные выражения, короче – язык[36]. Эти крики составляют как бы фразы и слова. Их надо произносить, но произносить именно потому, что вся группа их понимает.

Итак, свои собственные чувства не просто проявляют, их проявляют для других, поскольку они должны быть выказаны. Их проявляют ради самого себя, выказывая перед другими и для сообщения другим.

Это, по существу, символика.

***

Здесь мы присоединяемся к прекрасным и весьма любопытным теориям естественных символических функций духа, которые предлагают нам Хед, Моург и другие наиболее искушенные психологи.

Мы располагаем здесь таким предметом, такими фактами, в изучении которых психологи, физиологи и социологи могут и должны сотрудничать.

[34] У малланпара: Bull. 3. P. 26, примеч. 26.

[35] См. превосходное новейшее описание: *Strehlow,* IV, II. P. 24.

[36] Ср. *Dumas.* Le rire. P. 47.

# ОПЫТ О ДАРЕ.
# ФОРМА И ОСНОВАНИЕ ОБМЕНА
# В АРХАИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВАХ

## ВВЕДЕНИЕ
## О ДАРЕ И, В ЧАСТНОСТИ, ОБ ОБЯЗАННОСТИ ВОЗМЕЩАТЬ ПОДАРКИ

### Эпиграф

Приведем несколько строф из «Речей Высокого», одной из древних песен скандинавской «Эдды»[1]. Они могут послужить эпиграфом к настоящей работе, поскольку погружают читателя непосредственно в атмосферу идей и фактов, в которой будут развертываться наши рассуждения[2]:

39 Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux
et si large à nourrir ses hôtes
que "recevoir ne fût pas reçu",
ni d'homme si... (определение отсутствует)
de son bien
que recevoir en retour lui fût désagreable.
(Никогда не встречал человека столь великодушного
и столь щедро угощающего своих гостей,
чтобы «принимаемое не было принято»,
и человека столь...

---

[1] Наше внимание к этому тексту привлекла работа Касселя "Theory of Social Economy". Т. 2. Р. 345. Скандинавские ученые хорошо знакомы с национальной спецификой своей страны, отраженной в тексте.

[2] Этот перевод из «Эдды» любезно согласился сделать для нас Морис Каэн.

из своего добра,
чтобы принять взамен ему было бы неприятно.)[3]

41 Avec des armes et des vêtements
les amis doivent se faire plaisir;
chacun le sait de par lui-même (par ses propres expériences)
Ceux qui se rendent mutuellement les cadeaux
sont le plus longtemps amis, si les choses réussissent à prendre bonne tournure.

42 On doit être un ami
pour son ami
et rendre cadeau pour cadeau;
on doit avoir
rire pour rire
et dol pour mensonge.

---

[3] Строфа непонятна главным образом потому, что отсутствует прилагательное в четвертой строке, но смысл проясняется, если прибавить, как обычно делают, слово, означающее «щедрый», «расточительный». Третья строка также трудна для понимания. Кассель переводит так: «который бы не брал то, что ему предлагают». Каэн, напротив, переводит буквально. «Выражение двусмысленно, — замечает он. — Одни понимают его как "чтобы получать не было приятно", другие переводят: "чтобы получение подарка не содержало бы обязательства подарка ответного". Я склоняюсь ко второй интерпретации». Несмотря на нашу некомпетентность в области древнескандинавского языка, мы позволим себе дать иную интерпретацию. Это выражение, очевидно, соответствует более древнему, в котором должно было быть нечто вроде «принимать принятое». При таком допущении песнь содержит намек на те взаимоотношения, в которых состоят гость и хозяин. Предполагается, что каждый предлагает свое гостеприимство или подарки так, словно они никогда не должны ему быть возмещены. Однако каждый все же принимает подарки гостя или встречные подношения хозяина, потому что они представляют собой ценности, а также средство укрепления договора, неотъемлемую часть которого они составляют.

Нам представляется даже, что в этих строфах можно выявить более древнюю часть. Во всех строфах одна и та же любопытная и четкая структура. В каждой из них юридический центон образует центр: «чтобы принимаемое не было принято» (39), «те, кто обмениваются подарками... остаются друзьями» (41), «отвечать подарком на подарок» (42), «надо слить свою душу с его душой и обменяться подарками» (44), «скупой всегда боится подарков» (48), «подарок данный всегда ждет ответного подарка» (145) и т. д. Это настоящее собрание поговорок. Пословица или правило окружены развивающим их идею комментарием. Стало быть, мы здесь имеем дело не только с весьма древней правовой, но также и с древнейшей литературной формой.

44 Tu le sais, si tu as un ami
en qui tu as confiance
et si tu veux obtenir un bon résultat,
il faut mêler ton âme à la sienne
et échanger les cadeaux
et lui rendre souvent visite.

45 Mais si tu en as un autre
de qui tu te défies
et si tu veux arriver à un bon résultat,
il faut lui dire de belles paroles
mais avoir des pensées fausses
et rendre dol pour mensonge.

46 Il en est ainsi de celui
en qui tu n'as pas confiance
et dont tu suspectes les sentiments,
il faut lui sourire
mais parler contre coeur:
les cadeaux rendus doivent etre semblables aux cadeaux reçus.

48 Les hommes généreux el valeureux
ont la meilleure vie;
ils n'ont point de crainte.
Mais un poltron a peur de tout;
l'avare a toujours peur des cadeaux.

Каэн также обращает наше внимание на строфу 145:

145 Il vaut mieux ne pas prier (demander)
que de sacrifier trop (aux dieux):
Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour.
II vaut mieux ne pas apporter d'offrande
que d'en dépenser trop*.

## Программа

Предмет исследования ясен из вступления: в скандинавской и во многих других цивилизациях обмены и договоры осуществляются в форме подарков, теоретически добровольных, в действительности же обязательно вручаемых и возмещаемых.

Данная работа представляет собой часть более обширных исследований. В течение ряда лет наше внимание направлено на изучение одновременно системы договорного права и системы экономических поставок между различными частями или подгруппами так называемых первобытных обществ, а также тех, которые мы могли бы назвать архаическими. Это огромный комплекс фактов, каждый из которых сам по себе очень сложен. Здесь перемешано все, что составляет собственно социальную жизнь обществ, предшествовавших нашим, вплоть до протоисторических.

В этих «тотальных» социальных явлениях, как мы предлагаем их называть, одновременно находят выражение разного рода институты: религиозные, юридические и моральные — и вместе с тем политические и семейные; экономические, предполагающие особые формы производства и потребления или, точнее, поставок и распределения; не говоря уже о феноменах эстетических, венчающих эти факты, и морфологических, выражающихся в названных институтах.

Из всех указанных сложнейших аспектов, из этого множества находящихся в движении социальных объектов мы хотим рассмотреть здесь только одну глубинную, но специфическую черту: добровольный, внешне, так сказать, свободный и безвозмездный и, однако, в то же время принудительный и небескорыстный характер этих поставок. Они почти всегда облекались в форму подношения, великодушно вручаемого подарка, даже тогда, когда в этом жесте, сопровождающем сделку, нет ничего, кроме фикции, формальности и социального обмана, когда за этим кроются обязательность и экономический интерес. Более того, хотя мы и обозначим точно разнообразные принципы, породившие эту обязательность обмена (т. е. самого разделения общественного труда), все же из всех этих принципов мы углубленно изучим лишь один. Какова юридическая и экономическая норма, заставляющая в обществах отсталого или архаического типа обязательно отвечать подарком на подарок? Какая сила, заключенная в даримой вещи, заставляет одариваемого делать ответный подарок? Такова проблема, на которой мы сосредоточим внимание, не упуская из виду все остальные. Привлекая достаточно большое число фактов, мы надеемся ответить именно на этот вопрос и показать направление, в котором может развернуться все исследование смежных вопросов. Выяснится также, каковы новые проблемы, стоящие перед нами: те, что касаются

постоянной формы договорной морали, т. е. способа, по которому и в наши дни вещное право продолжает зависеть от обязательного права; а также другие, касающиеся форм и идей, которые всегда, по крайней мере частично, направляли обмен и которые до сих пор в определенной мере замещают понятие индивидуальной выгоды.

Таким образом, мы достигнем сразу двух целей. С одной стороны, мы придем к своего рода археологическим выводам относительно природы соглашений между людьми в обществах, окружающих нас или непосредственно нам предшествовавших. Мы опишем феномены обмена и договора в тех обществах, которые вовсе не лишены, как утверждалось, экономических рынков (так как рынок — человеческий феномен, не чуждый, с нашей точки зрения, ни одному из известных обществ), но где порядок обмена отличен от нашего. Рынок в них прослеживается до возникновения института торговцев и до их главного изобретения — денег в собственном смысле. Мы увидим, как функционировал этот рынок до того, как были найдены, во-первых, современные, можно сказать, формы (семитская, эллинская, эллинистическая и римская) договора и продажи, а во-вторых — монетного чекана. Мы увидим, как действуют в этих соглашениях мораль и экономика. И поскольку мы установим, что мораль и экономика подобного рода продолжают постоянно и, так сказать, подспудно функционировать и в наших обществах, поскольку мы считаем, что обнаружили здесь одну из фундаментальных основ наших обществ, мы сможем извлечь отсюда некоторые нравственные выводы относительно проблем, порожденных нашим правовым и экономическим кризисом, на чем и остановимся. Эта страница социальной истории, теоретической социологии, нравственных выводов, политической и экономической практики, в сущности, приводит нас к тому, чтобы опять в новой форме поставить старые и в то же время всегда новые вопросы[4].

---

[4] У меня не было возможности ознакомиться с работой *Burckhard.* Zum Begriff der Schenkung. S. 53 и сл.

Но в отношении англосаксонского права явления, которые мы сейчас рассмотрим, очень хорошо уловили Поллок и Мэйтленд. *Pollock, Maitland.* History of English Law. T. 2. P. 82: "The wide word *gift* which will cover sale, exchange, gage and lease" [«Многозначное слово "дар", охватывающее продажу, обмен, залог и аренду»].

Ср. там же, с. 12; там же, с. 212–214: «Не существует безвозмездного дара, который бы обладал силой закона». См. также рассуждение Нойбеккера, касающееся приданого у германцев: Die Mitgift, 1909. S. 65 и сл.

### Метод, примененный в работе

Мы пользовались методом точного сравнения. Прежде всего мы, как и всегда, исследовали наш предмет только в определенных, заранее отобранных ареалах: в Полинезии, в Меланезии, на северо-западе Америки, а также в некоторых важных правовых системах. Затем, естественно, мы отбирали лишь те правовые системы, где документы и проведенная филологическая работа открывали доступ к сознанию самих обществ, поскольку дело касалось терминов и понятий: это еще больше ограничило область наших сравнений. Наконец, отдельные части нашего исследования относятся к системам, каждую из которых мы стремились описывать последовательно в ее интегрированности. Мы, таким образом, отказались от такого распространенного вида сравнений, где перемешивается все и вся, где институты теряют всякий местный колорит, а источники — свой особый стиль[5].

### Поставка. Дар и потлач

Настоящая работа составляет часть серии давних исследований архаических форм договора, проводимых Дави* и мной[6]. Здесь необходимо кратко изложить суть этих исследований.

***

Представляется маловероятным, чтобы как в достаточно близкую к нам эпоху, так и в обществах, столь неудачно называемых первобытными или низшими, когда-либо существовало нечто похожее на то, что называют «естественной экономикой»[7]. Вследствие странного, но вошедшего в традицию заблуждения для доказательства существования этого типа экономики привлекали даже тексты Кука

---

[5] Примечания и все напечатанное мелким шрифтом необходимы только специалистам.

[6] *Davy*. Foi jurée (Travaux de l'Année sociologique, 1922). См. библиографические сведения: *Mauss*. Une forme archaïque de contrat chez les Thraces. Revue des Etudes grecques, 1921; *Lenoir R*. L'Institution du Potlatch. Revue Philosophique, 1924.

[7] Ф. Сомло (*Somlo F.* Der Güterverkehr in der Urgesellschaft. Institut Solvay, 1909) представил хорошую подборку и анализ данных фактов, ступив на путь (с. 156), которым мы двинемся далее.

относительно обмена и меновой торговли у полинезийцев[8]. Тех самых полинезийцев, которых мы будем здесь рассматривать, дабы показать, насколько далеки они в области права и экономики от естественного состояния.

В экономических и правовых системах, предшествовавших нашим, не установлен обмен имущества, богатств и продуктов просто в форме рыночной торговли между индивидами. Сначала принимают на себя взаимные обязательства, обмениваются и договариваются не индивиды, а коллективы[9]; участвующие в договоре являются юридическими лицами: это кланы, племена, семьи, которые встречаются и сталкива-

---

[8] Грайерсон (*Grierson*. Silent Trade, 1930) уже привел аргументы, которые позволяют покончить с этим предрассудком. См. также: *von Moszkowscki*. Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker, 1911. Но здесь автор рассматривает кражу как изначальное явление и в результате смешивает ее с правом на изъятие. Хороший материал по маори можно найти в: *W. von Brun*. Wirtschaftsorganisation der Maori (Beitr. Lamprecht, 18). Lpz., 1912. Здесь одна глава посвящена обмену. Новейший обобщающий труд об экономике так называемых первобытных народов: *Koppers*. Ethnologische Wirtschaftsordnung. Anthropos, 1915–1916. S. 611–651, 971–1079. Эта работа хороша главным образом изложением доктрин и немного умозрительна в остальном.

[9] В своих последних публикациях мы показали, что в Австралии элементы упорядоченных поставок существуют между племенами (а не только между кланами и фратриями), в частности, в связи со смертью. У какаду, проживающих на северной территории, существует третья погребальная церемония после второго захоронения. Во время этой церемонии мужчины производят нечто вроде судебного расследования с целью определить, по крайней мере для видимости, кто был виновником смерти от колдовства. Но в противоположность тому, что происходит затем в большинстве австралийских племен, никакая кровная месть не действует. Мужчины довольствуются тем, что собирают свои копья и решают, что они потребуют взамен. На следующий день эти копья отправляют к другому племени, например к умориу, в лагере которых отлично понимают назначение этой посылки. Там копья располагают связками в соответствии с тем, кому они принадлежат. И согласно известному заранее тарифу желаемые предметы размещают напротив этих связок. Затем все это относят к какаду (*Baldwin Spencer*. Tribes of the Northern Territory, 1914. P. 247). Сэр Болдуин отмечает, что эти объекты могут вновь обмениваться на копья; факт, не очень для нас понятный. Он, наоборот, находит малопонятной связь между похоронами и обменами и добавляет, что «туземцы не имеют о ней представления». Обычай, однако, вполне понятен: это в некотором роде упорядоченное юридическое соглашение, заменяющее кровную месть и первоначально обслуживающее межплеменной рынок. Этот обмен вещами является в то же время обменом знаками дружбы и солидарности в трауре, как это происходит обычно в Австралии между кланами и семьями, объединившимися и породнившимися через брак. Единственное отличие в том, что в данном случае обычай стал межплеменным.

ются друг с другом группами либо непосредственно, либо через посредничество своих вождей, либо обоими способами одновременно[10]. Более того, то, чем они обмениваются, состоит отнюдь не только из богатств, движимого и недвижимого имуществ, из вещей, полезных в экономическом отношении. Это прежде всего знаки внимания, пиры, обряды, военные услуги, женщины, дети, танцы, праздники, ярмарки, на которых рынок составляет лишь один из элементов, а циркуляция богатств — лишь одно из отношений гораздо более широкого и более постоянного договора. Наконец, эти поставки и ответные поставки осуществляются преимущественно в добровольной форме, подношениями, подарками, хотя, в сущности, они строго обязательны, уклонение от них грозит войной частного или общественного масштаба. Мы предложили назвать все это системой совокупных тотальных поставок. В целом наиболее чистый тип этих институтов представлен, на наш взгляд, союзом двух фратрий в австралийских или северо-американских племенах, где обряды, заключение браков, наследование имущества, правовые и экономические связи, военные и жреческие ранги — все дополняет друг друга и предполагает сотрудничество обеих половин племени. Игры, например, регулируются ими особенно тщательно[11]. Тлинкиты и хайда, два племени северо-запада Америки, хорошо выражают природу этих обычаев, говоря, что «обе фратрии проявляют друг к другу уважение»[12].

---

[10] Даже столь поздний поэт, как Пиндар, говорит: νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε [«Молодому зятю передал из своего дома в его дом»]. Olympique, VIII. 4. Во всем отрывке ощущается еще правовое состояние, которое мы собираемся описать. Темы дарения, богатства, брака, чести, благосклонности, союза, совместной трапезы и выпивки, даже тема ревности, вызываемой заключением брака, — все они представлены здесь в выразительных и заслуживающих комментариев словах.

[11] См., в частности, замечательные правила игры в мяч у омаха. *Alice Fletcher*. La Flesche. Omaha Tribe. Annual Report of the Bureau of American Anthropology, 1905–1906, XXVII. P. 197 и 366.

[12] Краузе (*Krause*. Tlinkit Indianer. S. 234 и сл.) ясно увидел эту черту описываемых им праздников, обрядов и договоров, не называя их потлачем. Бурсин (*Boursin*, в: *Porter*. Report on the Population, etc., of Alaska. Eleventh Census, 1900. P. 54–66) и Портер (*Porter*, там же, с. 33) точно уловили этот характер взаимного прославления в потлаче, на сей раз названном. Но лучше всего эту особенность обозначил Свэнтон (*Swanton*. Social Conditions... of the Tlingit Indians. Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn., 1905. XXVI. P. 345 и т. д.) Ср. наши наблюдения: Ann. Soc. T. XI. P. 207 и *Davy*. Foi jurée. P. 172.

Однако в последних двух племенах северо-запада Америки и во всем этом регионе обнаруживается, конечно, типичная, но развитая и относительно редкая форма этих тотальных поставок. Мы предложили назвать ее *потлачем*, как, впрочем, называют ее американские авторы, используя чинукское название, которое вошло в повседневный язык белых и индейцев от Ванкувера до Аляски. Потлач означает главным образом «кормить», «расходовать»[13]. Эти весьма богатые племена, живущие на островах, на побережье или между Скалистыми горами и побережьем, проводят зиму в непрерывном праздновании: пиршествах, ярмарках и торгах, которые одновременно являются торжественными собраниями племени. Последнее располагается на них согласно своим иерархическим братствам и своим секретным обществам, которые часто путают с братствами и с кланами; и все это: кланы, бракосочетания, инициации, сеансы шаманизма, культ великих богов, тотемов и коллективных или индивидуальных предков клана — смешивается в сложном переплетении обрядов, юридических и экономических поставок, установлений политических рангов в мужском союзе, в племени, в конфедерациях племен и даже в международном плане[14]. Но особенно примечателен в этих племенах принцип соперничества и антагонизма, доминирующий во всех названных действиях. Дело доходит до сражений, до предания смерти вождей и знати, вступающих в подобное противостояние. И наряду с этим наблюдается расточительность, уничтожение[15] накопленных богатств с целью затмить

[13] О смысле слова «потлач» см. *Barbeau*, Bulletin de la Société de Géographie de Québec, 1911; *Davy*. P. 162. Однако, на наш взгляд, предложенный смысл не является изначальным. В действительности Боас отмечает для слова *потлач* смысл, верный для языка квакиютлей, но не чинуков: *Feeder*, «кормилец», а буквально — “place of being satiated” — «место, где насыщаются». Kwakiutl Texts, Second Series, Jesup Expedit. Vol. X. P. 43; примеч. 2; ср. там же. Vol. III. P. 255, 517, s. v. Pol. Но оба значения *потлача*, «дар» и «пища», не исключают друг друга, так как основная форма поставки здесь пищевая, по крайней мере теоретически. Об этих значениях см. далее. С. 213 и сл.

[14] Юридическую сторону потлача исследовали Адам в статьях “Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft”, 1911 и сл. и “Festschrift” (Seler), 1920, и Дави в его “Foi jurée”. Религиозная и экономическая стороны не менее существенны и должны изучаться столь же основательно. Религиозная сущность участвующих лиц и обмениваемых или уничтожаемых вещей на деле не безразлична для сущности самих договоров, равно как и для ценностей, которые с ними связаны.

[15] Хайда говорят: «убивать» богатство.

вождя-соперника вместе с его близкими (обычно имеются в виду дед, тесть, зять). Здесь имеет место тотальная поставка в том смысле, что именно весь клан через своего вождя договаривается за всех, за все, чем он обладает, и за все, что он делает[16]. Но со стороны вождя эта поставка приобретает явно выраженную агонистическую манеру. Ей присущи черты ростовщичества и расточительства, в ней прежде всего отразилась борьба знати между собой за место в иерархии, которым впоследствии воспользуется клан.

Мы предлагаем оставить название «потлач» для такого рода института, который можно наиболее осторожно и точно, хотя и слишком длинно, назвать *тотальные поставки агонистического типа*.

До сих пор мы находили примеры данного института почти исключительно в племенах северо-запада и части севера Америки[17], в Меланезии и в Папуа[18]. Повсюду в других местах, в Африке, Полинезии и Малайзии, в Южной Америке, в остальной части Северной Америки, обмен между кланами и семьями, как нам представлялось, относится к более элементарному типу тотальной поставки. Однако более углубленные исследования сейчас обнаруживают довольно значительное число промежуточных форм между таким обменом с ожесточенным соперничеством и уничтожением богатств, как на северо-западе Америки и в Меланезии, и другими, с соревнованием более умеренным, в которых стороны состязаются в подарках; так мы соперничаем в наших праздничных подарках, пиршествах, свадьбах, в повседневных приглашениях и так же чувствуем себя обязанными

---

[16] См. свидетельства Ханта: *Boas*. Ethnology of the Kwakiutl. XXXVth Annual Rep. of the Bureau of American Ethnology. T. 2. P. 1340. Здесь можно найти интересное описание способа, которым клан вносит вклад в потлач вождя, и очень интересные изречения. Вождь говорит, в частности: «Ибо это будет не от моего имени. Это будет от вашего имени, и вы станете славнейшим среди племен, когда скажут, что вы отдали вашу собственность для потлача» (с. 1342, 1, 31 и далее).

[17] Область распространения потлача в действительности не ограничивается племенами северо-запада. В частности, не следует рассматривать “Asking Festival”* у эскимосов Аляски просто как заимствование у соседних индейских племен. См. далее с. 156, примеч. 65.

[18] См. наши наблюдения в: Ann. Soc. T. 11. P. 101 и т. 12, P. 372–374; Anthropologie, 1920 (отчет о заседаниях Французского института антропологии). Ленуар указал на два достаточно четко выраженных случая потлача в Южной Америке (Expéditions maritimes en Mélanésie. Anthropologie, Sept. 1924).

отплатить, *revanchieren*[19], как говорят немцы. Мы установили существование этих промежуточных форм в индоевропейской Античности, в частности у фракийцев[20].

Этот тип правовых и экономических отношений включает в себя самые разнообразные правила и идеи. Наиболее важный среди этих духовных механизмов, очевидно, тот, что обязывает возместить полученный подарок. Но нигде моральное и религиозное основание такого принуждения не выражено более явно, чем в Полинезии. Исследуем же его более детально, и мы ясно увидим, какая сила толкает к тому, чтобы возместить полученную вещь и вообще выполнять вещные договоры.

## Глава I

## ОБМЕНИВАЕМЫЕ ДАРЫ И ОБЯЗАННОСТЬ ВОЗМЕЩАТЬ ИХ (Полинезия)

### I

### Тотальная поставка; женское имущество взамен мужского (Самоа)

В исследованиях, посвященных распространению системы договорных даров, долгое время считалось, что в Полинезии не существует собственно потлача. Наиболее близкие к нему институты в полинезийских обществах воспринимались как не выходящие за рамки системы «тотальных поставок», постоянных договоров между кланами, поставляющими своих женщин, мужчин, детей, обряды и т. д. Факты, изученные нами ранее, в частности на Самоа, примечательный обычай обмена геральдическими циновками между вождями во время бракосочетания казались не выходящими за пределы этого уровня[21]. Элементы соперничества, разрушения, борьбы, казалось,

[19] Турнвальд (Forschungen auf den Salomo Inseln, 1912. T. 3. S. 8) использует это слово.

[20] Rev. des Et. grecques. T. 34. 1921.

[21] Дави (Foi jurée. P. 140) исследовал обмен в связи с бракосочетанием и его взаимоотношениями с брачным договором. Мы увидим, что они имеют более широкое распространение.

отсутствуют, в то время как в Меланезии они существуют. Наконец, было слишком мало фактов. Теперь мы можем быть менее осторожными в своих выводах.

Прежде всего, система договорных подарков на Самоа распространяется далеко за пределы бракосочетания; они сопровождают такие события, как рождение ребенка[22], обрезание[23], болезнь[24], наступление половой зрелости девушки[25], погребальные обряды[26], торговля[27].

Затем четко прослеживаются два существенных элемента потлача в собственном смысле: честь, престиж, *мана*, которую несет с собой богатство[28], и безусловная обязанность возмещать дары под угрозой потерять *ману* — власть, талисман и источник богатства, воплощенный в самой власти[29].

---

[22] *Turner*. Nineteen years in Polynesia. P. 178; Samoa. P. 82 и сл.; *Stair*. Old Samoa. P. 175.

[23] *Krämer*. Samoa Inseln. T. 2. S. 52–63.

[24] *Stair*. Old Samoa, P. 180; *Turner*. Nineteen years, P. 225; Samoa, P. 142.

[25] *Turner*. Nineteen years. P. 184; Samoa. P. 91.

[26] *Krämer*. Samoa Inseln. T. 2. S. 105; *Turner*. Samoa. P. 146.

[27] *Krämer*. Samoa Inseln. T. 2. S. 96, 363. Торговая экспедиция, *малага* (ср. *валага*, Новая Гвинея), в действительности очень близка к потлачу, характерному для экспедиций на соседнем Меланезийском архипелаге. Кремер использует слово *Gegengeschenk* для обозначения обмена *олоа* на *тонга*, о котором пойдет речь далее. Вообще, даже если избегать преувеличений, присущих английским этнографам школы Риверса и Эллиота Смита, а также американским этнографам, вслед за Боасом усматривающим во всей системе американского потлача совокупность заимствований, то все же необходимо отвести «путешествию» институтов значительное место, особенно в том случае, когда обширная торговля, от острова к острову, от порта к порту, на очень большие расстояния, с незапамятных времен должна была распространять не только вещи, но также и способы их обмена. Малиновский в работах, на которые мы далее ссылаемся, верно уловил этот факт. См. исследование некоторых из этих институтов (северо-запад Меланезии): *Lenoir R*. Expéditions maritimes en Mélanésie. Anthropologie. Septembre 1924.

[28] Соревнование между маорийскими кланами упоминается, во всяком случае, довольно часто, особенно в связи с праздниками, см., например: *Smith S. P.* JPS. XV. P. 87; см. также далее, с. 163, примеч. 98.

[29] Мы не можем сказать, что в этом случае имеет место потлач в чистом виде, поскольку отсутствует ростовщический характер ответной поставки. Однако, как мы увидим это в маорийском праве, факт невозмещения полученного влечет за собой потерю *маны*, «лица», как говорят китайцы. И на Самоа та же угроза вынуждает давать и возмещать.

С одной стороны, как пишет об этом Тэрнер, «после праздников рождения, после получения и возврата *олоа* и *тонга*, иначе говоря, мужского и женского имущества, муж и жена оказывались не более богатыми, чем ранее. Но они испытывали удовлетворение от того, что видели и что считали высокой честью: множество имущества, собранного по случаю рождения их сына»[30]. С другой стороны, эти дары могут быть обязательными, постоянными, без каких-либо ответных поставок, кроме порождающего их правового состояния. Так, ребенка, которого сестра (отца) и, следовательно, зять, дядя по материнской линии, принимает для воспитания от своего брата (и зятя), даже называют *тонга* — «материнское имущество»[31]. Таким образом, он является «каналом, через который имущество коренной семьи[32] (*тонга*) продолжает перетекать из семьи ребенка в эту семью. С другой стороны, ребенок для его родителей есть средство добиться чужого имущества (*олоа*), принадлежащего принявшим его родственникам в течение всего времени проживания у них ребенка». «...Это принесение в жертву (естественных связей) постоянно облегчает торговый обмен своей и чужой собственности». В целом ребенок, материнское имущество, является средством, благодаря которому имущество материнской семьи обменивается на имущество отцовской. Здесь достаточно констатировать, что, живя у своего дяди по материнской линии, он, несомненно, имеет право жить у него и, следовательно, обладает общим правом на его собственность; эта система *fosterage* представляется весьма близкой общему праву, признаваемому в Меланезии за материнским племянником на собственность его дяди[33].

[30] *Turner.* Nineteen years. P. 178; Samoa. P. 52. Тема разорения и чести имеет фундаментальное значение в потлаче на северо-западе Америки. Пример см.: *Porter.* 11th Census. P. 34.

[31] *Тэрнер* (Nineteen years. P. 179; Samoa. P. 83) называет юношу «приемным сыном». Он ошибается. Этот обычай представляет собой именно *fosterage*, т. е. воспитание, даваемое вне родной семьи, с тем уточнением, что это *fosterage* есть нечто вроде возвращения в материнскую семью, поскольку ребенок воспитывается в семье сестры его отца, в действительности у своего дяди по материнской линии, являющегося одновременно мужем этой сестры. Не надо забывать, что в Полинезии мы встречаемся с двойной классификацией родства: женской и мужской. См. наш реферат работы Элсдона Беста (Maori Nomenclature. Ann. Soc. T. 7. P. 420) и наблюдения Дюркгейма (Ann. Soc. T. 5. P. 37).

[32] *Turner.* Nineteen years. P. 179; Samoa. P. 83.

[33] См. наши наблюдения по поводу фиджийского *вазу*: Procès verb., de l'I. F. A. Anthropologie, 1921.

Не хватает только темы соперничества, борьбы, разрушения, чтобы существовал потлач.

Отметим, однако, эти два термина: *олоа*, *тонга*, особое внимание обратив на второй из них. Он обозначает один из видов парафернального имущества*, в частности свадебные циновки[34], наследуемые дочерьми, рожденными в этом браке, украшения, талисманы, которые женщина приносит с собой во вновь созданную семью с условием возмещения[35]. В общем, по предназначению *тонга* — нечто вроде недвижимого имущества. *Олоа*[36] в целом обозначает предметы, большей частью инструменты, принадлежащие только мужу; это главным образом движимое имущество. Этот термин сейчас применяют также по отношению к вещам, исходящим от белых[37].

Это, несомненно, недавнее расширение смысла. И мы можем пренебречь переводом Тэрнера: «*Олоа* — чужое», «*тонга* — свое». Он неточен и недостаточен или же безынтересен, так как доказывает, что некоторые виды собственности, называемые *тонга*, больше связаны с землей[38], кланом, семьей и личностью, чем другие, называемые *олоа*.

Но если мы расширим поле нашего наблюдения, понятие *тонга* сразу же приобретет иной масштаб. Оно обозначает на маорийском, таитянском, танганском и мангареванском языках все, что является собственностью в прямом смысле слова, все, что делает человека бога-

[34] *Krämer*. Samoa Inseln, под словом *тога*; Т. 1. S. 482. Т. 2. S. 90.

[35] Там же. Т. 2. С. 296; ср. с. 90 (*mora = Mitgift* — приданое); с. 94 — об обмене *олоа* на *тога*.

[36] Там же. 1. С. 477. Виолетт (Dictionnaire Samoan — Français, под словом «тога») говорит весьма определенно: «местные богатства, состоящие из тонких циновок и *олоа*, такие богатства, как дома, лодки, ткани, ружья» (с. 194). Кроме того, он отсылает к *оа*, богатствам, имуществу, охватывающим все чужие вещи.

[37] *Turner*. Nineteen years. P. 179; ср. с. 186. Треджир (в связи со словом *тога*, см. *таонга)* в работе "Maori Comparative Dictionary" (с. 468) смешивает значения, присущие этому слову, со значениями, присущими слову *олоа*. Это, конечно, небрежность.

Преподобный Элла в работе "Polynesian native clothing" (JPS. T. 9. P. 165) так описывает *ие тонга* (циновки): «Они составляли основное богатство аборигенов; ими издавна пользовались как денежным средством в обменах собственностью, в бракосочетаниях и в случаях особого ухаживания. Их часто хранят в семьях как *heirloms* (фамильную драгоценность), и многие старые *не* широко известны и высоко ценятся как принадлежавшие какой-нибудь знаменитой семье» и т. д. Ср. *Turner*. Samoa. P. 120. Все эти выражения, как мы увидим далее, имеют аналоги в Меланезии, Северной Америке, в нашем фольклоре.

[38] *Krämer*. Samoa Inseln. T. 2. S. 90, 93.

тым, могущественным, влиятельным, все, что можно обменять, объект возмещения[39]. Это не только сокровища, талисманы, гербы, священные циновки, идолы, но иногда также традиции, культы и магические ритуалы. Здесь мы соприкасаемся с понятием собственности-талисмана, которое, как мы уверены, свойственно всему малайско-полинезийскому и даже всему тихоокеанскому миру[40].

## II

### Дух отданной вещи (Маори)

Итак, наблюдение это приводит нас к очень важной констатации. Предметы *таонга*, по крайней мере в теории права и религии маори, очень тесно связаны с личностью, кланом, землей: они проводники своей «маны», магической, религиозной и духовной силы. В одной пословице, к счастью, обнаруженной сэром Д. Грэем[41] и Ч. О. Дэвисом[42], к ним обращена мольба уничтожить человека, принявшего их. Стало быть, они содержат в себе эту силу на тот случай, если правовая обязанность, особенно обязанность возмещать, не стала бы соблюдаться.

Наш незабвенный друг Герц предвидел значение этих фактов. С присущим ему трогательным бескорыстием он отметил на карточке «для Дави и Мосса» следующий факт. Коленсо говорит: «У них было нечто вроде системы обмена или скорее наделения подарками, которые впоследствии следовало обменять или возместить»[43]. Например, меняют сушеную рыбу на вареную птицу, на циновки[44]. Все это

---

[39] См. *Tregear*. Maori Comparative Dictionary, дословно *таонга*: (Таити), *татаоа* — «давать имущество», *фаатаоа* — «компенсировать, давать имущество» (Маркизы); *Lesson*. Polynésiens. T. 2. P. 232, *таетае*; ср. «вытягивание подарков» *тиау-тае-тае* — «даваемые подарки», «подарки, имущество своей местности, даваемые, чтобы получить чужое имущество»; *Radiguet*. Derniers sauvages. P. 157. Корень слова — *таху* и т. д.

[40] См. *Mauss*. Origines de la notion de Monnaie. Anthropologie, 1914 (Procès-verbaux de l'I. F. A.), где все приведенные факты, кроме негрских и американских, относятся к данной области.

[41] Proverbs. P. 103.

[42] Maori Mementoes. P. 21.

[43] Transactions of New-Zealand Institute. T. 1. P. 354.

[44] Племена Новой Зеландии теоретически делятся, согласно самой маорийской традиции, на рыболовов, земледельцев и охотников и считают себя обязанными постоянно обменивать свои продукты. Ср. *Elsdon Best*. Forest-Lore. Transact. N. Z. Inst., 42. P. 435.

обменивается между племенами или «дружественными семьями без всяких условий».

Но Герц отметил также – я вижу это по его карточкам – один текст, значение которого ускользнуло от нас обоих (так как он и мне был известен).

По поводу *хау*, духа вещей и, в частности, духа леса и живущей в нем дичи, Тамати Ранаипири, один из лучших информаторов Элсдона Беста среди маори, совершенно случайно и неожиданно дает нам ключ к решению проблемы[45]. «Я расскажу вам сейчас о *хау*... *Хау* – это не дующий ветер. Никоим образом. Представьте себе, что вы обладаете определенным предметом (*таонга*) и даете мне этот предмет, даете без установленной платы[46]. Мы не оформляем торговой сделки по этому поводу. Затем я даю этот предмет третьему лицу, которое по истечении некоторого времени решает вернуть нечто в виде платы (*уту*)[47], он дарит мне какую-то вещь (*таонга*). Но та *таонга*, которую он дает мне, есть дух (*хау*) *таонги*, который я получил от вас и который я дал ему. Необходимо, чтобы я вернул вам *таонги*, полученные мной за эти *таонги* (полученные от вас). С моей стороны не будет справедливо (*тика*) держать эти *таонги* у себя, независимо от того, желательны (*раве*) они или неприятны (*кино*). Я должен дать их вам, так как они представляют собой *хау*[48] *таонги*, которую вы мне дали. Если бы я оставил эту вторую *таонгу* себе, это могло бы причинить мне большое горе, даже смерть. Таково *хау*, *хау* личной собственности, *хау таонги*, *хау* леса. *Кати эна* (Довольно об этом)».

Этот важный текст заслуживает некоторых комментариев. Будучи чисто маорийским, изобилующий еще теологическими и юридическими неточностями, учениями «дома таинств», но временами удивительно ясный, он содержит лишь одно непонятное место: вмешательство третьего лица. Но чтобы правильно понять маорийского юриста,

---

45 Там же, текст маори, с. 431, перевод – с. 439.

46 Слово *хау* обозначает, подобно латинскому *spiritus*, одновременно ветер и душу, точнее, по крайней мере в некоторых случаях, душу и силу неодушевленных и растительных объектов, тогда как слово *мана* приберегают для людей и духов, к вещам его прилагают реже, чем в меланезийском языке.

47 Слово *уту* употребляется в связи с удовлетворением кровной мести, компенсацией, повторными платежами, ответственностью и т. д. Оно обозначает также цену. Это сложное понятие, относящееся к морали, праву, религии и экономике.

48 *Хе хау*. Весь перевод этих двух фраз сокращен Элсдоном Бестом, тем не менее я его использую.

достаточно сказать: «*Таонга* и всякая личная собственность в строгом смысле слова обладают неким *хау*, духовной властью. Вы даете мне какой-нибудь предмет, я даю его третьему лицу; тот отдает мне другой предмет, потому что его принуждает *хау* моего подарка; а я обязан дать вам эту вещь, потому что надо вернуть вам то, что в действительности составляет продукт *хау* вашей *таонги*».

Такая интерпретация не только проясняет эту идею, но и выдвигает ее на одну из главенствующих позиций в маорийском праве. Обязывает в полученном, обмененном подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем, так же как, владея этой вещью, он обладает властью над вором[49]. Ибо *таонга* одушевляется *хау* своего леса, своей местности, своей почвы; она действительно является «коренной»[50]: *хау преследует* всякого владельца.

---

[49] Множество наглядных фактов по этому вопросу было собрано Р. Герцем для одного из параграфов его работы о «Грехе и искуплении»*. Они доказывают, что санкция в связи с воровством является простым магическим и религиозным эффектом *маны*, власти, сохраняемой собственником над украденной вещью. Более того, эта вещь, окруженная запретами и отмеченная знаками собственности, вся насыщена *хау*, духовной властью. Именно это *хау* мстит за обворованного, овладевает вором, околдовывает его, обрекает его на смерть или принуждает к возмещению. Эти факты можно будет найти в книге Герца, которую мы опубликуем, в параграфах, посвященных *хау*.

[50] В работе Р. Герца можно найти данные относительно *маури*, которые мы здесь имеем в виду. Эти *маури* являются талисманами, гарантиями (*palladiums*) и одновременно святилищами, где обитает душа клана *хапу*, его *мана* и *хау* его местности.

Данные Элсдона Беста по этому вопросу нуждаются в комментарии и обсуждении, в частности, те из них, которые касаются примечательных выражений *хау витиа* и *каи хау*. Основные фрагменты см.: Spiritual Concepts. Journal of the Polynesian Society. T. X. P. 10 (текст маори), и t. IX, p. 198. Не имея возможности должным образом обсуждать их здесь, даем свой перевод. «*Хау витиа* — отклоненное *хау*», — пишет Элсдон Бест, и его перевод представляется точным. Ибо грех воровства, или отказа от платежа, или отказа от ответной поставки — это, несомненно, отклонение души, *хау*, как и в случаях (смешиваемых с воровством) отказа совершить сделку или сделать подарок. Напротив, *каи хау* переводится неправильно, когда его рассматривают как простой эквивалент *хау витиа*. В действительности оно обозначает акт съедения души и, несомненно, является синонимом *ванга хау*. Ср. Maori Comp. Dictionary под словами *kai, whangai*. Но это равнозначность непростая, так как данный тип относится к пище, *каи*, и слово содержит намек на систему совместного питания и вины должника в ней. Более того, само слово *хау* включается в круг этих идей. Уильямс (Maori Dict. C. 23) указывает: «*хау* — подарок, преподносимый в качестве благодарности за полученный подарок».

Оно преследует не только первого получателя дара и даже в известных случаях третьего, но всякого индивида, которому *таонга* просто передана[51]. В сущности, именно *хау* хочет вернуться в место своего рождения, в святилище леса и клана и к владельцу. Именно *таонга* или его *хау*, которое, впрочем, само представляется чем-то вроде индивида[52], неотступно следуют за чередой пользователей, пока те не возместят через пиры, угощения и подарки из своей сущности, своих *таонга*, своей собственности или же труда и торговли эквивалент полученному или нечто более высокой ценности, что, в свою очередь, обеспечит дарителям авторитет и власть над первоначальным дарителем, ставшим последним получателем дара. Такова, по-видимому, главная идея, управляющая на Самоа и Новой Зеландии обязательной циркуляцией богатств, дани и даров.

Данный факт проясняет наличие двух важных систем социальных явлений в Полинезии и даже за ее пределами. Прежде всего устанавливается природа юридической связи, вызывающей передачу вещи. Мы вскоре вернемся к этому вопросу и покажем, как эти факты могут способствовать созданию общей теории обязательств. Но пока что совершенно ясно, что в маорийском праве правовая связь, связь

---

[51] Мы обращаем также внимание на замечательное выражение *каи-хау-каи* (*Tregear*, MCD. P. 116): «возмещать пищевой подарок, данный одним племенем другому; пир (Южный остров)». Оно означает, что эти возмещенные подарок и пир в действительности представляют собой душу первой поставки, возвращающуюся к месту своего отправления: «пища, являющаяся *хау* пищи». В этих институтах и понятиях сливаются воедино самые разнообразные принципы, которые наши европейские словари, наоборот, всячески стремятся разделять.

[52] В действительности *таонги*, по-видимому, наделяются индивидуальностью даже помимо *хау*, которое обеспечивает их связь со своим владельцем. Они носят имена. Согласно лучшему перечню, тому, который Треджир (*Tregear*, MCD. P. 360; s. v. *пунаму*) берет из работы Коленсо, они не выходят за пределы следующих категорий: *пунаму*, знаменитые нефриты, священная собственность вождей и кланов, обычно очень редкие, уникальные и хорошо обработанные *тики*; затем разнообразные виды циновок, часть которых, несомненно, с гербом, как на Самоа, носят имя *короваи*. (Это единственное маорийское слово, по смыслу напоминающее самоанское *олоа*, которому мы напрасно искали маорийский эквивалент.) Один маорийский источник присваивает имя *таонга* магическим формулам *Каракиа*, собственным именам-титулам, которые считаются лично передаваемыми талисманами. Jour. Pol. Soc. T. IX. P. 126 (пер. – с. 133).

посредством вещей — это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души. Отсюда следует, что подарить нечто кому-нибудь — это подарить нечто от своего «Я». Итак, теперь мы лучше представляем себе саму природу обмена посредством даров, всего того, что мы называем тотальными поставками, а среди последних — природу потлача. В этой системе идей считается ясным и логичным, что надо возвращать другому то, что реально составляет частицу его природы и субстанции, так как принять нечто от кого-то — значит принять нечто от его духовной сущности, от его души. Задерживать у себя эту вещь было бы опасно, смертельно, и не просто потому, что это не дозволено, но также и потому, что не только морально, но и физически и духовно эти идущие от личности вещи, эта сущность, пища[53], движимое и недвижимое имущество, женщины или потомки, обряды или союзы обладают над вами религиозно-магической властью. Наконец, даваемая вещь не инертна. Будучи одушевленной, часто индивидуализированной, она стремится к возвращению в «родительский дом», как это называет Герц, или же к созданию для клана и почвы, местности, откуда она вышла, некоего эквивалента самой себя.

## III

### Другие темы: обязанность давать, обязанность принимать

Чтобы вполне понять институт тотальной поставки и потлача, остается найти объяснение двум другим дополняющим его моментам. Ведь тотальная поставка включает не только обязанность возмещать полученные дары, но и две другие, столь же важные: делать подарки, с одной стороны, принимать их — с другой. Единая теория трех названных обязанностей, трех тем единого комплекса дала бы достаточно фундаментальное объяснение этой формы договора между полинезийскими кланами. Пока же мы можем указать лишь подход к трактовке предмета.

Мы легко обнаружим множество фактов, относящихся к обязанности принимать, так как клан, семья, компания, гость не вольны ни

[53] *Elsdon Best.* Forest Lore. P. 449.

просить гостеприимство[54], ни принимать подарки, ни торговать[55], ни заключать союзы посредством обмена женщинами и родством. Даяки даже развили целую правовую и моральную систему, обязывающую людей не уклоняться от участия в трапезе, на которой они присутствуют или которую готовят[56].

Обязанность давать не менее важна; ее изучение сможет прояснить, как люди становились менялами. Мы можем отметить лишь несколько фактов. Отказаться дать[57], пригласить, так же как и отказаться взять[58], тождественно объявлению войны; это значит отказаться

[54] Сюда относится система фактов, которые маори объединяют выразительными словами «презрение к Таху». Основной источник помещен в: *Elsdon Best.* Maori Mythology, in Jour. Pol. Soc. T. IX. P. 113. *Таху* – это «эмблематическое» название пищи вообще, ее персонификация. Выражение *Кауа э токахи на Таху* – «не презирай *Таху*» – применяется к человеку, отказавшемуся от предложенной ему пищи. Но рассмотрение этих верований, относящихся к пище в стране маори, увело бы нас слишком далеко. Достаточно сказать, что это божество, эта ипостась пищи, совпадает с Ронго, богом растений и миролюбия, – это лучше объяснит соединение идей гостеприимства, пищи, общения, мира, обмена, права.

[55] См. *Elsdon Best.* Spir. Conc. JPS. T. 9. P. 198.

[56] См. *Hardeland* V. Dayak Wörterbuch, s. v. *инджок, ирек, пахуни.* T. 1. S. 190, 397a. Сравнительное исследование этих институтов может быть распространено на весь ареал малайской, индонезийской и полинезийской цивилизаций. Единственная трудность состоит в распознавании самого института. Один пример: Спенсер Сент-Джон описывает как «принудительную торговлю» способ, которым в государстве Бруней (Борнео) знать взимает дань с бисаев, начиная с дарения тканей, оплачиваемых затем по ростовщическим расценкам в течение многих лет (Life in the Forests of the far East. T. 2. P. 42). Ошибочное истолкование проистекало уже от самих цивилизованных малайцев, эксплуатировавших обычай своих менее цивилизованных собратьев и больше не понимавших его. Мы не будем перечислять здесь все индонезийские факты этого рода (см. далее о работе: *Kruyt.* Koopen in Midden Celebes).

[57] Не пригласить на военный танец – это грех, вина, носящая на Южном острове название *пуха. De Croisilles H. T.* Short Traditions of the South Island. JPS. T. 10. P. 76 (кстати: *тахуа*, gift of food – «пищевой подарок»). Маорийский ритуал гостеприимства включает в себя обязательное приглашение, которое прибывший не должен отвергать, но которого он также не должен добиваться. Он должен направиться в дом приема (различающийся в соответствии с кастой), не оглядываясь по сторонам. Его хозяин должен приготовить еду специально для него и смиренно присутствовать во время еды. Перед уходом чужестранец получает подарок на дорогу (*Tregear.* Maori Race. P. 29). См. далее об идентичных обрядах индийского гостеприимства.

[58] В действительности оба правила сливаются воедино, так же как и предписываемые ими встречные и симметричные поставки. Это смешение хорошо выражено в пословице; Тейлор (Te ika a maui. P. 132, пословица № 60) дает ее примерный перевод: “When raw it is seen, when cooked, it is taken”, «Лучше съесть пищу недоваренной (чем ждать, чтобы пришли чужие), чем вареной и делить ее с ними».

от союза и объединения[59]. Кроме того, дают потому, что вынуждены это делать, потому, что получатель обладает чем-то вроде права собственности на все, что принадлежит дарителю[60]. Эта собственность выражается и воспринимается как духовная связь. Так, в Австралии зять, который должен отдавать все продукты своей охоты тестю *и* теще, не может ничего есть в их присутствии, боясь, как бы их дыхание не отравило его еду[61]. Ранее мы рассматривали подобные права, которыми обладают *таонга* племянника по женской линии на Самоа, полностью сравнимые с правами такого же племянника (вазу) на Фиджи[62].

Во всем этом содержится совокупность прав и обязанностей потреблять и возмещать, соответствующих правам и обязанностям дарить и принимать. Но эта неразделимая смесь симметричных и противоположных прав и обязанностей перестает казаться про-

[59] Вождь Хекемару («вина Мару»), согласно легенде, отказывался принимать «пищу», кроме тех случаев, когда его видели и принимали в чужой деревне. Если его кортеж проходил незамеченным и за ним посылали гонцов с просьбой вернуться и разделить трапезу, он отвечал, что «пища не следует за его спиной». Этим он хотел сказать, что пища, предложенная его «священному затылку» (т. е. когда он миновал уже деревню), будет опасной для тех, кто ему ее даст. Отсюда поговорка: «Пища не пойдет за спиной Хекемару» (*Tregear.* Maori Race. P. 79).

[60] В племени тухое Элсдону Бесту так прокомментировали эти принципы мифологии и права (Maori Mythology. JPS. T. 8. P. 113): «Когда известный вождь собирается посетить какую-то местность, его *мана* предшествует ему». Люди, проживающие в этом округе, принимаются за охоту и рыболовство, чтобы приготовить хорошую пищу. Но ничего не ловится: «дело в том, что наша идущая впереди *мана*» сделала всех животных, всю рыбу невидимыми; «наша *мана* их прогнала...» и т. д. (Следует объяснение мороза и снега — *ваи рири*, «греха против воды», скрывающих пищу вдали от людей.) В действительности этот несколько туманный комментарий описывает состояние, которое постигло бы территорию *хапу* охотников, члены которого не сделали бы необходимого для приема вождя другого клана. Они совершили бы «*каипапа* — проступок против пищи» и уничтожили бы таким образом растения, дичь и рыбу, свою собственную пищу.

[61] Примеры: арунта, унматчера, кайтиш. *Spencer and Gillen.* Northern Tribes of Central Australia. P. 610.

[62] По поводу *вазу* см. главным образом старое свидетельство Уильямса (*Williams.* Fiji and the Fijians, 1858. T. 1. P. 34. Ср. *Steinmetz.* Entwickelung der Strafe. T. 2. S. 241 и сл.). Это право племянника по женской линии соответствует только семейному коммунизму. Но оно позволяет понять и другие права, например права родственников по браку и то, что обычно называют «легальным воровством».

тиворечивой, если представить себе, что существует прежде всего сочетание духовных связей между вещами, относящимися в какой-то мере к душе, и индивидами и группами, отчасти воспринимающими себя как вещи.

И все эти институты выражают исключительно один факт, один социальный порядок, одну определенную ментальность; дело в том, что здесь все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги, — составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях.

## IV

### Ремарка. Подарок людям и подарок богам

Четвертая тема, имеющая значение в экономике и этике подарков, — это тема подарка, вручаемого людям для богов и природы. Мы не проводили общего исследования, необходимого для выявления значения данного явления. Более того, не все факты, которыми мы располагаем, относятся к очерченным нами ареалам. Наконец, мифологический элемент, который мы еще плохо понимаем, в данном случае слишком силен, чтобы мы могли от него абстрагироваться. Поэтому ограничимся несколькими замечаниями.

Во всех обществах Северо-Восточной Сибири[63] и у эскимосов Западной Аляски[64], так же как и у эскимосов азиатского берега Берингова

[63] См. *Bogoras*. The Chukchee (Jesup North Pacific Expedition. Mem. of the American Museum of Natural History. N. Y.). T. 7. Обязанности делать, принимать, возмещать подарки и гостеприимство более четко выражены у чукчей побережья, чем у морских чукчей Оленьего острова. См. Social Organization, там же. С. 634, 637. Ср. «Правило жертвоприношения и умерщвления оленя» (Religion, там же. Т. 2. С. 375): обязанность пригласить, право приглашенного потребовать то, чего он хочет, его обязанность сделать подарок.

[64] Тема обязательности дара глубоко присуща эскимосам. См. нашу работу “Variations saisonnières des Sociétés eskimo”, с. 121. Один из поздних опубликованных сборников об эскимосах содержит новые сказания этого типа, воспитывающие великодушие. *Hawkes*. The Labrador Eskimos (Canadian Geological Survey. Anthropological Series). P. 159.

пролива, потлач[65] воздействует не только на людей, соперничающих в щедрости, не только на вещи, которые они передают друг другу или потребляют во время потлача, не только на души умерших, которые на нем присутствуют, участвуют в нем или имя которых носят люди; он воздействует также и на природу. Обмен подарками между людьми, *name-sakes* [люди, названные в честь кого-либо], тезки духов, побуждают духов мертвых, богов, вещи, животных, природу быть «щедрыми к ним»[66]. Обмен подарками создает большие богатства, объясняют они. Нельсон[67] и Портер[68] дали нам хорошее описание этих праздников и их воздействия на мертвых, на дичь, китов и рыбу, на которых охотятся эскимосы. Эти праздники на жаргоне охотников-трапперов выразительно обозначают как «Зовущий праздник»[69], часть «Приглашения к

[65] Мы рассматривали (Variations saisonnières des Sociétés eskimo. Année sociologique. T. 9. P. 121) праздники эскимосов Аляски как сочетание эскимосских элементов и заимствований из индейского потлача в собственном смысле. Но с тех пор, как мы об этом писали, потлач, как и обычай делать подарки, был обнаружен у чукчей и коряков Сибири — мы это дальше увидим. Заимствование, следовательно, могло быть сделано у них, равно как и у американских индейцев. Более того, надо принять во внимание прекрасные и правдоподобные гипотезы Соважо (Journal des Américanistes, 1924) относительно азиатского происхождения эскимосских языков, гипотезы, подтверждающие наиболее устойчивые идеи археологов и антропологов о происхождении эскимосов и их цивилизации. Наконец, все доказывает, что вопреки логике западные эскимосы не изменились в большей степени, чем восточные и центральные, а, напротив, лингвистически и этнологически ближе к своему первоначалу. Теперь это доказано Тальбицером.

В данных условиях следует быть более категоричным и сказать, что у восточных эскимосов потлач существует и установился он у них очень давно. Остаются, однако, тотемы и маски, достаточно специфичные в этих западных праздниках; определенная часть их имеет, очевидно, индейское происхождение. Наконец, довольно плохо объясняется исчезновение на востоке и в центре арктической Америки эскимосского потлача, если только не связать его с уменьшением восточных эскимосских обществ.

[66] *Hall.* Life with the Esquimaux. T. 2. P. 320. Чрезвычайно примечательно, что с этим выражением мы встречаемся в связи с наблюдениями потлача не аляскинского, но центральных эскимосов, знающих только зимние праздники общения и обмена подарками. Это доказывает, что идея выходит за рамки института потлача в собственном смысле.

[67] Eskimos about Behring Straits. XVIIIth Ann. Rep. of the Bureau of American Ethnology. P. 303 и сл.

[68] *Porter.* Alaskan. XIith Census. P. 138, 141. В особенности см.: *Wrangell.* Statistische Ergebnisse, etc. S. 132.

[69] *Nelson.* Ср. “asking stick”* in: *Hawkes.* The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos. Geological Survey. Вып. 45. Anthropological Series, II. P. 7.

празднику». Они выходят обычно за пределы зимних поселений. Это воздействие на природу очень четко прослежено в одном из последних трудов об эскимосах[70].

Азиатские эскимосы изобрели даже нечто вроде особого механизма — колесо, украшенное разного рода провизией и водруженное на шесте с головой моржа на верхушке. Эта часть шеста выступает за пределы церемониального шатра, ось которого он образует. Он приводится в движение изнутри шатра с помощью другого колеса, и его вращают в направлении движения солнца. Невозможно лучше выразить тесную взаимосвязь всех этих тем[71].

Она очевидна также у чукчей[72] и коряков крайнего северо-востока Сибири. У тех и других существует потлач. Но прибрежные чукчи, как и их соседи юиты, азиатские эскимосы, о которых мы только что говорили, больше всего практикуют эти обязательные и добровольные обмены дарами в процессе длительных *Thanksgiving Ceremonies*[73], церемоний благодарственных действий, следующих одна за другой в каждом доме, особенно часто зимой. Остатки праздничного жертвоприношения выбрасываются в море или рассеиваются по ветру; они

---

[70] *Hawkes.* The Inviting. P. 7, 3, 9 (см. описание одного из этих праздников: Уналаклит против Малемиута). Одна из наиболее характерных черт этого комплекса — ряд забавных поставок в первый день и подарки, которые они влекут за собой. Племя, которому удается рассмешить другое племя, может потребовать у него все, что захочет. Лучшие танцоры получают ценные подарки (с. 12–14). Это очень характерный и редкий пример ритуальных представлений темы (я знаю о других примерах только в Австралии и Америке), которая в мифологии, напротив, встречается достаточно часто, — темы ревнивого духа; когда он смеется, то отпускает охраняемую им вещь.

Обряд "Inviting in Festival" завершается, впрочем, визитом *ангекака* (шамана) к духам-людям *инуа*, маску которых он носит и которые сообщают ему, что они получили удовольствие от танцев и пришлют дичь. Ср. подарок тюленям: *Jennes.* Life of the Copper Eskimos. Rep. of the Can. Arctic Exped. 1922. T. 12. P. 178, примеч. 2.

Другие темы права на подарки также сильно развиты: например, вождь нэскук не имеет права отказать ни в каком подарке, ни в каком кушанье, какими бы редкими они ни были, под угрозой навсегда оказаться в опале. *Hawkes*, там же. С. 9.

Хоукс совершенно прав, рассматривая (с. 19) праздник Дене (Анвик), описанный Чэпменом (Congrès des Américanistes de Québec, 1907. T. 2) как заимствование индейцев у эскимосов.

[71] См. рис.: *Bogoras.* Chukchee. T. 7 (II). P. 403.

[72] Там же. С. 399–401.

[73] *Jochelson.* The Koryak. Jesup North Pacific Expedition. T. 6. P. 64.

возвращаются в родные края и уносят с собой убитую за год дичь, которая вернется в следующем году. Йохельсон упоминает праздники того же рода у коряков, за исключением праздника кита, но он не присутствовал на них[74]. У коряков система жертвоприношения весьма развита[75].

Богораз[76] справедливо сближает эти обычаи с русской «колядой»: ряженые дети ходят от дома к дому, прося яйца, муку, и им не смеют отказывать. Известно, что этот обычай распространен в Европе[77].

Взаимоотношения этих договоров и обменов между людьми, с одной стороны, и между людьми и богами — с другой, проясняют целую область теории жертвоприношения. Мы прекрасно понимаем их главным образом в тех обществах, где эти договорные и экономические ритуалы практикуются между людьми, но где эти люди выступают часто как замаскированные, шаманистские инкарнации, находящиеся во власти духа, имя которого они носят. Фактически они действуют только в качестве представителей духов[78], ибо тогда эти обмены и договоры вовлекают в свой круговорот не только людей и вещи, но и более или менее тесно связанные с ними священные существа[79]. Это

[74] *Jochelson*. The Koryak. Jesup North Pacific Expedition. Т. 6. С. 90.

[75] Ср. с. 98, "This for Thee".

[76] Chukchee. P. 400.

[77] Об обычаях данного рода см.: *Frazer*. Golden Bough (3-е изд.). Т. 3. Р. 78–85, 91 и сл.; т. 10, с. 169 и сл. См. далее.

[78] О потлаче у тлинкитов см. далее, с. 201 и сл. Эта особенность имеет фундаментальное значение для всего потлача на северо-западе Америки. Однако она там малоразличима, потому что ритуал носит слишком тотемический характер, чтобы его воздействие на природу делало заметным его же сопутствующее воздействие на духов. Эта черта гораздо более заметна, в частности, в потлаче чукчей и эскимосов на острове Св. Лаврентия в Беринговом проливе.

[79] См. миф о потлаче в работе: *Bogoras*. Chukchee Mythology. P. 14, 1. 2. Начинается диалог между двумя шаманами: "What will you answer", т. е. "give as return present" [«Чем ты ответишь?», т. е. «Дай взамен подарок»]. Этот диалог завершается борьбой, затем оба шамана договариваются между собой: они обмениваются волшебными ножами и ожерельями, затем духами (волшебными помощниками), наконец, телами (с. 15, 1. 2). Но им плохо удаются полеты и приземления; дело в том, что они забыли обменяться браслетами и «султанами», "my guide in motion" [«помощниками в передвижениях»] (с. 16, 1. 10). Наконец их занятия увенчались успехом. Очевидно, что все эти вещи имеют ту же духовную ценность, что и сам дух, что они являются духами.

в полной мере относится к потлачу тлинкитов, к одному из двух видов потлача у хайда и к потлачу у эскимосов.

Эволюция шла естественно. Одной из первых групп существ, с которыми людям пришлось вступать в договоры и которые по природе своей были призваны участвовать в договорах, оказались духи мертвых и боги. В самом деле, именно они являются подлинными собственниками вещей и благ мира[80]. Именно с ними было необходимее всего обмениваться и опаснее всего не обмениваться. Но в то же время обмен с ними был наиболее легким и надежным. Точный смысл и цель жертвенного уничтожения — служить даром, который обязательно будет возмещен. Все формы потлача северо-запада Америки и северо-востока Азии знакомы с этой темой уничтожения[81]. Предают смерти рабов, жгут драгоценный жир, выбрасывают в море медные изделия и даже сжигают дома вождей не только для того, чтобы продемонстрировать власть, богатство, бескорыстие, но и для того, чтобы принести в жертву духам и богам, в действительности смешиваемым с их живыми воплощениями, носителей их титулов, их признанных союзников.

Но появляется уже и другая тема, которая не нуждается в человеческой поддержке и, возможно, столь же стара, как и сам потлач: люди верят, что покупать надо у богов и что боги умеют возместить стоимость вещей. Вероятно, нигде эта идея не выражена более типично, чем у тораджей с острова Целебес. Круит[82] говорит, «что собственник там должен “покупать” у духов право совершать определенные действия со “своей”, а фактически с “их” собственностью». Прежде чем рубить

---

[80] См. *Jochelson*. Koryak Religion. Jesup Exped. T. 6. P. 30. Одно из песнопений квакиютлей о танце духов (шаманизм зимних церемоний) комментирует тему таким образом:

Вы посылаете нам все из другого мира, о духи,
овладевающие чувствами людей!
Вы услышали, что мы голодны, духи!
Мы многое получим от вас!
И т. д.

*Boas*. Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians. P. 483.

[81] См. *Davy*. Foi jurée. P. 224 и сл.; см. также далее.

[82] *Kruyt*. Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. v. Wel., Afd. letterk, 56, сер. B. № 5. S. 163–168, 158–159.

«свой» лес, даже перед тем как начать работать на «своей» земле, установить столб для «своего» дома, надо заплатить богам. Хотя вообще понятие покупки, по-видимому, очень слабо выражено в гражданском и торговом обычае тораджей[83], понятие покупки у духов и богов, напротив, встречается постоянно.

Касаясь форм обмена, которые мы сейчас опишем, Малиновский отмечает подобные факты на Тробриандских островах. Найдя останки злого духа, «таувау» (змею или земноводного краба), его заклинают, дарят ему *ваигу'а* – один из тех ценных предметов (заключающих в себе украшение, талисман и богатство одновременно), которые используются в обменах *кула*. Такой дар оказывает прямое воздействие на дух этого духа[84]. С другой стороны, во время праздника *мила-мила*[85], потлача в честь мертвых, оба вида *ваигу'а*, относящиеся к *куле* и те, которые Малиновский впервые называет «постоянными *ваигу'а*»[86], выставляют и преподносят духам на (таком же) помосте, как у вождя. Это делает их духов добрыми. Они уносят тень этих ценных вещей в страну мертвых[87], где соперничают в богатствах, как соперничают живые, вернувшиеся с торжественной кулы[88]. Ван Оссенбрюгген, который является не только теоретиком, но и замечательным наблюдателем, живущим в самом месте наблюдения, обратил внимание еще на одну черту этих институтов[89]. Дары людям и богам преследуют также цель купить мир с теми и с другими. Таким способом устраняют

[83] *Kruyt*. Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. v. Wel., Afd. letterk, 56, сер. B. № 5. S. 3 и 5 из отрывка.

[84] Argonauts of the Western Pacific. P. 511.

[85] Там же. С. 72, 184.

[86] С. 512 (те, которые не являются объектами обязательного обмена). Ср. Baloma. Spirits of the Dead. Jour. of the Royal Anthropological Institute, 1917.

[87] В одном маорийском мифе, мифе о Те Канава (*Grey*. Polyn. Myth. Ed. Routledge. P. 213), рассказывается, как духи, феи, взяли тень *поунаму* (нефриты и т. д., т. е. *таонга*), выставленные в их честь. В совершенно идентичном мифе острова Мангаиа (*Wyatt Gill*. Myths and Song from the South Pacific. P. 257) то же самое рассказывается об ожерельях, составленных из кружков красного перламутра, благодаря которым удалось добиться расположения прекрасной Манапы.

[88] С. 513. Малиновский несколько переоценивает (Arg., с. 510 и сл.) новизну этих фактов, совершенно идентичных фактам потлача у тлинкитов и хайда.

[89] Het Primtieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië. Vol. 71. S. 245, 246.

злых духов и, шире, дурные влияния, даже неперсонализированные, ибо проклятие человека позволяет завистливым духам проникнуть в вас, убить вас, дурным силам — действовать, а проступки против людей ставят несчастного виновного лицом к лицу со зловещими духами и вещами. Таким образом ван Оссенбрюгген интерпретирует, в частности, разбрасывание денег свадебным кортежем в Китае и даже плату за невесту. Это интересная мысль, на основе которой выстраивается целая цепь фактов[90]. Мы видим, что из этого может получиться набросок теории и истории договорного жертвоприношения. Последнее предполагает наличие описываемого нами вида институтов, и, наоборот, оно реализует их в полной мере, так как боги дающие и возмещающие существуют для того, чтобы давать многое взамен малого.

Вероятно, отнюдь не случайно две торжественные формулы договора: латинская *do ut des** и санскритская *dadami se, dehi me*[91] — сохранились в религиозных текстах.

*Другая ремарка: милостыня.* Позднее, однако, в процессе эволюции правовых и религиозных систем люди, представляющие богов и мертвых, появляются вновь (если они вообще когда-либо переставали их представлять). Например, у хауса Судана во время созревания «гвинейской пшеницы»* случаются эпидемии лихорадки; единственный способ избежать заболевания — дарить эту «пшеницу» бедным[92]. У тех же хауса (на сей раз района Триполи) во время Великой Молитвы (Бабан Салла) дети (как в средиземноморских и европейских обычаях) ходят по домам: «Можно войти?» — «О длинноухий заяц, — отвечают им, — и за одну косточку отплачивают». (Бедный рад заработать на богатых.) Эти дары детям и бедным нравятся мертвым[93]. Возможно,

---

[90] Кроули (*Crawley*. Mystic Rose. P. 386) уже выдвигал гипотезу подобного рода, а Вестермарк выделяет проблему и начинает разработку доказательств. См., в частности: History of Human Marriage, 2nd ed. T. 1. P. 394 и сл. Но ему не удалось проникнуть в суть, потому что он отождествил систему тотальных поставок и более развитую систему потлача, где все эти обмены и, в частности, обмен женщинами и брак составляют лишь одну из частей. О плодовитости брака, обеспечиваемой дарами супругам, см. далее.

[91] Ваясанейисамхита. См. *Hubert et Mauss*. Essai sur le sacrifice. P. 105 (Ann. Soc. T. 2).

[92] *Tremearne*. Haussa Superstitions and Customs, 1913. P. 55.

[93] *Tremearne*. The Ban of the Bori, 1915. P. 239.

у хауса эти обычаи имеют мусульманское происхождение[94] или же одновременно мусульманское, негритянское и европейское, а также берберское.

Во всяком случае, мы видим, как вырисовывается здесь теория милостыни. Милостыня является следствием морального понятия дара и богатства[95], с одной стороны, и понятия жертвоприношения — с другой. Щедрость обязательна, потому что Немезида мстит за бедных и богов из-за излишков счастья и богатства у некоторых людей, обязанных от них избавляться. Это древняя мораль дара, ставшая принципом справедливости: и боги, и духи согласны с тем, чтобы доля, которою им выделяли и уничтожали в бесполезных жертвоприношениях, служила бедным и детям[96]. В этой связи уместно обратиться к истории этических воззрений семитов. Первоначально арабская *садака*[97], так же как и древнееврейская *цедака**, представляет собой только справедливость, которая затем превращается в милостыню. Можно даже датировать эпохой Мишны*, победой «Бедных» в Иерусалиме, момент рождения учения о милосердии и милостыне, обошедшего мир вместе с христианством и исламом. Именно в это время слово *цедака* меняет смысл, так как оно не обозначало милостыню в Библии.

Но вернемся к нашему основному предмету: дару и обязанности возмещать дар.

Приведенные факты и комментарии имеют не только локальный этнографический интерес. Сравнение может расширить и углубить эти данные.

---

94 *Robertson Smith.* Religion of the Semites. P. 283: «Бедные — гости Бога».

95 Бетсимисарака Мадагаскара рассказывают о двух вождях: один раздавал все, что было в его распоряжении, другой все хранил и ничего не раздавал. Бог дал богатство щедрому и разорил скупого (*Grandidier.* Ethnographie de Madagascar. T. 2. P. 67, алф. указ.).

96 О понятиях милостыни, великодушия и щедрости см. факты, собранные Вестермарком в работе: Origin and Development of Moral Ideas, 1, гл. 23.

97 По поводу магической ценности *садаки*, актуальной до сих пор, см. далее.

Итак, основные элементы потлача[98] обнаруживаются в Полинезии, даже если там нельзя найти институт в целом[99]: во всяком случае, обмен в форме дара там является правилом. Но выделить эту правовую тему только в маорийской или сугубо полинезийской среде не даст ничего, кроме демонстрации эрудиции. Переменим тему. Мы можем

[98] Мы не смогли заново перечитать всю литературу по теме. Некоторые вопросы могут быть поставлены только после того, как исследование будет завершено. Но мы не сомневаемся, что, воссоединив системы фактов, разъединенные этнографами, можно обнаружить и другие важные следы потлача в Полинезии. Например, праздники выставления пищи, хакари, в Полинезии (см. *Tregear*. Maori Race. P. 113) сопровождаются точно такими же грудами съестных припасов, выложенных на возвышении, что и хекараи, те же праздники с идентичными названиями — у меланезийцев коита. См. *Seligmann*. The Melanesians. P. 141–145 и сл. О хакари см. также: *Taylor*. Te ika a Maui. P. 13; *Yeats*. An account of New-Zealand, 1835. P. 139. Ср. *Tregear*. Maori Comparative Dic., s. v. Hakari. В одном мифе (см. *Grey*. Polyn. Myth. P. 213 — издание 1855 г., с. 189 — популярное издание Роутледж) описывается хакари Мару, бога войны; и торжественное поименование получающих дары абсолютно тождественно такому поименованию на новокаледонских и новогвинейских праздниках. Вот еще одна речь, создающая *уму таонга* («печь для таонга») для *хикаиро* («распределение пищи»), сохраненная в одном из песнопений (*Grey E.* Konga Moteatea. Mythology and Traditions. New-Zealand, 1853. P. 132) в том виде, как я смог ее перевести (строфа 2):

Дай мне оттуда мои таонга,
Дай мне мои таонга, чтобы я сложил их в кучу,
Чтобы я сложил их в кучу на земле,
Чтобы я сложил их в кучу близ моря
И т. д. ... на востоке
Дай мне мои таонга.

Первая строфа, несомненно, содержит намек на каменные *таонга*. Мы видим, до какой степени само понятие *таонга* неотъемлемо присуще этому ритуалу пищевого праздника. Ср. *Parcy Smith*. Wars of the Northern against the Southern Tribes. JPS, 8. P. 156 (Хакари Те Токо).

[99] Допуская, что он не обнаруживается в современных полинезийских обществах, можно, тем не менее, предположить его существование в цивилизациях и обществах, которые поглотила или заменила иммиграция полинезийцев: возможно также, что полинезийцы обладали им до миграции. В действительности его исчезновение из части этого ареала не случайно. Дело в том, что кланы окончательно иерархизировались почти на всех островах и даже сконцентрировались вокруг монархии; стало быть, недостает одного из главных условий потлача — неустойчивости иерархии, которую как раз соперничество вождей и стремится сделать временно устойчивой. Кроме того, мы находим множество его следов (возможно, вторичных) у маори, чаще, чем на любом другом острове, — именно потому, что там восстановлен совет вождей, а изолированные кланы стали соперниками.

показать, что по крайней мере обязанность отдаривать распространена гораздо шире. Мы отметим также распространение других обязанностей и докажем, что данная интерпретация применима ко многим другим группам обществ.

# Глава II

# РАСПРОСТРАНЕННОСТЬ ЭТОЙ СИСТЕМЫ. ЩЕДРОСТЬ, ЧЕСТЬ, ДЕНЬГИ

## I

### Правила щедрости. Андаманцы (*N. B.*)

Начнем с того, что такие обычаи обнаружены также у пигмеев — самых первобытных людей, согласно отцу Шмидту[100]. Браун с 1906 г.

---

По поводу уничтожения богатств на Самоа по меланезийскому или американскому образцу см.: *Krämer.* Samoa Inseln. T. 1. S. 375. См. указатель, s. v. *ifoga.* Маорийское *муру*, уничтожение имущества по причине вины, может также быть изучено с этой точки зрения. На Мадагаскаре отношения между лохатени (которые должны торговать между собой, могут оскорблять друг друга, уничтожать все друг у друга) также являются древними следами потлача. См.: *Grandidier.* Ethnographie de Madagascar. T. 2. P. 131 и примеч.: с. 132–133.

*N. B.* Все приведенные и приводимые ниже факты взяты из весьма различных этнографических районов, связи между которыми мы не собираемся исследовать. С этнологической точки зрения существование тихоокеанской цивилизации не вызывает ни малейшего сомнения и отчасти объясняет многие общие черты, например, меланезийского и американского потлача, так же как и идентичность североазиатского и североамериканского потлача. Но, с другой стороны, подобные черты у пигмеев весьма неожиданны. Следы индоевропейского потлача, о котором мы будем говорить, столь же трудно объяснимы. Поэтому мы воздержимся от всяких модных суждений относительно миграций институтов. В рассматриваемых нами случаях слишком легко и опасно говорить о заимствовании и не менее опасно говорить о независимых изобретениях. Кроме того, все эти карты, которые теперь составляют*, отражают лишь наши современные скудные знания и незнание. В данный момент было бы достаточно показать природу и очень широкое распространение одной правовой темы; пусть другие исследователи воссоздают ее историю, если сумеют.

[100] *Schmidt.* Die Stellung der Pygmäenvölker, 1910. Мы не согласны с о. Шмидтом в этом вопросе. См. Année soc. T. 12. P. 65 и сл.

наблюдал факты подобного рода среди андаманцев (Северный остров) и превосходно описал их в связи с обычаями гостеприимства между локальными группами и визитами-празднествами, ярмарками, способствующими добровольно-обязательному обмену (торговля охрой и продуктами моря в обмен на продукты леса и т. д.). «Хотя такой обмен имеет важное значение, однако, поскольку локальная группа и семья в других случаях фактически могут обходиться собственными орудиями и т. д., эти подарки не служат той же цели, что торговля и обмен в более развитых обществах. Намерения их носят прежде всего моральную окраску, подарки должны породить дружеские чувства между обоими участниками действия, и если бы эта операция не привела к такому результату, вся она потеряла бы смысл...»[101]

«Никто не волен отказаться от предложенного подарка. Все, и мужчины и женщины, стараются превзойти друг друга в щедрости. Происходило нечто вроде соревнования за то, кто сможет дать больше всего вещей наибольшей ценности»[102]. Подарки скрепляют брак, образуют родство между двумя парами родителей. Они придают двум «сторонам» единую сущность, и эта сущностная идентичность отчетливо выражается запретом, который впредь, начиная с момента помолвки и до конца их дней, будет подчинять себе обе группы родственников: больше они не видятся друг с другом, не разговаривают, но непрерывно обмениваются подарками[103]. Реально этот запрет выражает и тесную близость, и страх, царящие между этими категориями взаимных кредиторов и должников. Существование такого принципа доказывается следующим: одно и то же табу, означающее одновременно тесную связь и отчужденность, устанавливается еще между молодыми людьми обоих полов, прошедшими в одно время обряд «поедания черепахи и поедания свиньи»[104] и также обязанными всю жизнь обмениваться подарками. Подобного рода факты встречаются также в Австралии[105]. Браун сообщает также об обрядах встречи после

[101] Andaman Islanders, 1922. P. 83: «Хотя объекты рассматривались как подарки, взамен ожидали получения чего-нибудь равноценного и сердились, если ответный подарок не соответствовал ожиданиям».

[102] Там же. С. 73, 81. Браун описывает затем, насколько неустойчиво это состояние договорной активности, как оно приводит к внезапным ссорам, хотя зачастую его цель – устранить их.

[103] Там же.

[104] Там же.

[105] Данный факт в полной мере можно сопоставить с отношениями *калдуке* среди нгиа-нгиампе у нарриньери и с *ючин* у диери; к этим отношениям нам еще предстоит вернуться.

долгой разлуки, об объятиях, о приветственных слезах; он показывает, как обмен подарками служит их эквивалентом[106] и как в нем замешаны и чувства, и люди[107].

В сущности, это смесь. Души смешивают с вещами, вещи — с душами. Соединяют жизни, и соединенные таким образом люди и вещи выходят каждый из своей среды и перемешиваются. А именно в этом и состоят договор и обмен.

## II

### Принципы, причины и интенсивность обменов дарами (Меланезия)

Меланезийцы лучше, чем полинезийцы, сохранили или развили потлач[108]. Но наш предмет иной. Во всяком случае, они лучше, чем полинезийцы, с одной стороны, сохранили, с другой — развили всю систему даров и этой формы обмена. А поскольку у них гораздо более четко, чем в Полинезии, проявляется понятие денег[109], система отчасти усложняется, но также и вырисовывается яснее.

*Новая Каледония.* Мы находим не только идеи, которые предстоит выделить, но даже их непосредственное выражение в характерных свидетельствах, которые Леенхардт собрал о новокаледонцах. Он начал описывать *пилу-пилу* и систему праздников, подарков, поставок всякого рода, включая денежные[110], которые, несомненно, надо квалифицировать как потлач. Правовые заявления в торжественных речах глашатаев весьма типичны. Так, во время церемониального

---

[106] Andaman Islanders, 1922. P. 83.

[107] Там же. Браун развертывает превосходную социологическую теорию этих проявлений общности, тождества чувств, одновременно обязательного и добровольного характера их выражения. Здесь есть и другая проблема, впрочем, близкая, на которую мы обращали уже внимание. См.: Expression obligatoire des sentiments. Journal de Psychologie, 1921. (См. «Обязательное выражение чувств» в настоящем издании.)

[108] См. настоящее издание. С. 163–164, примеч. 98, 99.

[109] Вопрос о деньгах в Полинезии требует специального рассмотрения. См. ранее примеч. 37, цитату Элла о самоанских циновках. Большие топоры, нефрит, *тики,* зубы кашалота, несомненно, являются деньгами, так же как и многие раковины и кристаллы.

[110] La Monnaie néo-calédonienne. Revue d'Ethnographie, 1922. P. 328. См. особенно о деньгах в связи с окончанием похорон и о принципе — с. 382. La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie. Anthropologie. P. 226.

представления ямса[111] на пиршестве глашатай говорит: «Если есть какая-нибудь старинная *пилу*, с которой мы не встречались там, у Ви... и т. д., этот ямс устремляется туда, как когда-то такой же ямс пришел от них к нам...»[112]. Возвращается вещь сама по себе. Далее в той же речи дух предков «ниспосылает... на эти части пищи эффект своего действия и силы». «Результат совершенного вами действия проявляется сегодня. Все поколения заговорили его устами». А вот другой способ представления правовой связи, не менее выразительный: «Наши праздники — это движение иглы, помогающей соединять части маленьких соломенных крыш, чтобы сделать из них одну только крышу, только одну клятву»[113]. Возвращаются те же самые вещи, одна и та же связующая нить[114]. Другие авторы приводят такие же факты[115].

*Тробрианские острова*. На другом краю меланезийского мира существует весьма развитая система, равнозначная системе новокаледонцев. Жители Тробрианских островов относятся к числу наиболее цивилизованных народов этого района. Сегодня это богатые ловцы жемчуга, а до прихода европейцев — богатые производители гончарных изделий, раковинных денег, каменных топоров и драгоценных изделий; они всегда были хорошими коммерсантами и отважными мореплавателями. И Малиновский действительно точно называет их «аргонавтами западной части Тихого океана», сравнивая их с сотова-

---

[111] Там же. С. 236–237; ср. с. 250, 251.

[112] С. 247; ср. с. 250–251.

[113] *Pilou*. P. 263. Ср. *Monnaie*. P. 332.

[114] Эта формула, вероятно, относится к полинезийской юридической символике. На островах Мангайя мир символизировал «хорошо покрытый дом», объединяющий богов и кланы под «хорошо покрытой» крышей. *Wyatt Gill*. Myths and Songs of the South Pacific. P. 294.

[115] Отец Ламбер (*Le Père Lambert*. Moeurs des sauvages néo-calédoniens, 1900) описывает многочисленные потлачи: один 1856 г. (с. 119); серию погребальных празднеств (с. 234–235); потлач вторичного захоронения (с. 240–246). Он уловил, что унижение и даже переселение побежденного вождя были санкцией за невозмещенные подарки и потлач (с. 53); и он понял, что «всякий подарок требует взамен другого подарка» (с. 116). Он использует популярное французское слово «возврат» (un retour): «упорядоченный возврат»; «возвраты» выставлены в хижине богатых (с. 125). При посещении подарки обязательны. Они — условие брака (с. 10, 93–94); их нельзя потребовать обратно, а «“возвраты” делаются с избытком», в частности, *бенгаму*, определенной категории двоюродных братьев (с. 215). *Трианда*, танец подарков (с. 158), представляет собой замечательный случай смешения формализма, ритуализма и юридической эстетики.

рищами Ясона. В своей книге, одной из лучших в области дескриптивной социологии, разместившейся, так сказать, на территории предмета, который нас интересует, он описывает нам всю систему межплеменной и внутриплеменной торговли, носящую название *кула*[116]. Нам остается дождаться описания всех институтов, управляемых теми же правовыми и экономическими принципами: бракосочетания, праздника мертвых, инициации и т. д. Следовательно, описание, которое мы дали, носит лишь временный характер. Но факты значительны и достоверны[117].

*Кула* представляет собой нечто вроде большого потлача; осуществляя большую межплеменную торговлю, она распространилась на всех Тробрианских островах, на части островов Д'Антркасто и островов Амфлетт. На этих территориях она косвенно затрагивает все племена, а прямо — несколько больших племен: племена добу на островах Амфлетт, киривина из Синакеты и китава на островах Тробриан, вакута на острове Вудларк. Малиновский не дает перевода слова *кула*, несомненно, означающего круг. И действительно, дело происходит так, как будто все эти племена, морские экспедиции, ценные вещи и предметы обихода, пища и праздники, услуги всякого рода, риту-

[116] Kula, Man. July, 1920. № 51. P. 90 и сл.; Argonauts of the Western Pacific. L., 1922. Все ссылки в этом разделе, не обозначенные особо, относятся к этой книге.

[117] Малиновский преувеличивает, однако (с. 513–515), новизну описываемых им фактов. Прежде всего *кула*, в сущности, — это лишь межплеменной потлач достаточно распространенного в Меланезии типа, к которому принадлежат экспедиции, описываемые отцом Ламбером в Новой Каледонии, большие экспедиции Оло-Оло фиджийцев и т. д. См. *Mauss*. Extension du potlatch en Mélanésie. Procès-verbaux de l'I. F. A. Anthropologie, 1920. Смысл слова *кула* представляется мне родственным смыслу других слов того же типа, например *улу-улу*. См. *Rivers*. History of the Melanesian Society. T. 2. P. 415, 485; T. 1. P. 10. Но даже *кула* менее характерна в некоторых отношениях, чем американский потлач, поскольку острова меньше, общества менее богаты и сильны, чем общества побережья Британской Колумбии. У последних обнаруживаются все черты межплеменного потлача. Попадаются даже настоящие международные потлачи, например встреча хайда с тлинкитами (Ситка фактически был общим городом, а река Насс — местом постоянных встреч); встречи квакиютлей с беллакула и с хейлтсук, хайда с цимшианами и т. д. Все это, впрочем, в природе вещей: формы обмена обычно распространяются и интернационализируются; несомненно, что здесь, как и в других местах, они одновременно использовали и прокладывали торговые пути между этими одинаково богатыми и одинаково искусными в мореплавании племенами.

альные и сексуальные, эти мужчины и женщины вовлечены в круг[118] и совершают по этому кругу упорядоченное движение во времени и в пространстве.

Торговля *кула* — занятие знати[119]. Оно отводится вождям, которые являются одновременно командирами флотилий, отдельных лодок, коммерсантами, а также получателями даров от своих подчиненных в виде их детей, братьев, супруга или супруги, тоже находящихся у них в подчинении и в то же время являющихся вождями различных подчиненных деревень.

*Кула* осуществляется в благородной манере, внешне чисто бескорыстно и скромно[120]. Ее строго отличают от простого экономического обмена полезными товарами, именуемого *гимвали*[121]. Последний реально практикуется в дополнение к *куле* на больших первобытных ярмарках, каковыми являются собрания межплеменной *кулы*, или на маленьких рынках внутриплеменной *кулы*: он отличается очень упорным торгом сторон, т. е. поведением, недостойным в *куле*. Об индивиде, не ведущем *кулу* с необходимым благородством, говорят, что он ее «ведет, как *гимвали*». Внешне во всяком случае *кула*, как и потлач в Северо-Западной Америке, состоит в том, чтобы одни давали, а другие получали[122]; причем получатели в следующий раз становятся дарителями. В наиболее развернутой, торжественной, возвышенной конкурентной форме[123] кулы, происходящей во время больших морских экспедиций, *увалаку*, правило предписывает уезжать, не беря с собой ничего для обмена, даже для вручения в обмен на пищу, ко-

---

[118] Малиновский любит выражение *kula ring*.

[119] Там же, «положение обязывает».

[120] Там же. Пример выражения скромности: «Возьми остаток моей сегодняшней пищи, я отдаю ее», в то время как дают драгоценное ожерелье.

[121] Там же. В чисто дидактической манере, с целью быть понятым европейцами, Малиновский (с. 187) помещает *кулу* среди церемониальных обменов с платежом (возмещением), слово «платеж», как и слово «обмен», в равной мере является европейским.

[122] См.: Primitive Economics of the Trobriand Islanders. Economic Journal, mars, 1921.

[123] Обряд *танарере*, выставка продуктов экспедиции на берегу Мува (с. 374–375, 391). Ср. *увалаку* у добу — с. 381 (20–21 апреля). Определяют наилучшего, т. е. того, кто оказался самым удачливым, наилучшим коммерсантом.

торую отказываются просить. Полагается только получать. Когда же год спустя гостившее племя будет принимать флотилию из племени хозяев, подарки будут возмещены с избытком.

Однако и в *куле* меньшего масштаба морское путешествие используется для обмена грузами; сама знать занимается коммерцией, так как по этому поводу существует обширная туземная теория. Многих вещей домогаются[124], их выпрашивают, обменивают, устанавливаются всякого рода связи помимо кулы, но последняя по-прежнему остается целью, решающим моментом в этих связях.

Само дарение выступает в очень торжественных формах, к полученной вещи выражают пренебрежение, ее опасаются, ее берут лишь через минуту после того, как она брошена к ногам. Даритель принимает преувеличенно скромный вид[125]; торжественно и под звуки раковины поднося свой подарок, он извиняется за то, что дает лишь то, что у него осталось, и бросает к ногам соперника и партнера даримую вещь[126]. Однако звуки раковины и глашатай возвещают всем торжественность передачи. Всем этим стремятся показать щедрость, свободу, независимость и благородство[127]. И тем не менее, в сущности, действуют механизмы долга, и даже долга вещевого.

Основным объектом этих обменов-даров являются *ваигу'а*, нечто вроде денег[128]. Они бывают двух видов: мвали, красивые браслеты, сделанные из полированных раковин и надеваемые по поводу важных событий их владельцами или родственниками последних; сулава, ожерелья, изготовленные искусными токарями Синакеты из красивых, туго завитых красных раковин, отливающих перламутром.

---

[124] Ритуал *вавоила*, с. 353–354; магия *вавоила*, с. 360–363.

[125] См. ранее, примеч. 120.

[126] См. в книге Малиновского фронтиспис и фотографии; см. также ниже, с. 179 и далее.

[127] В виде исключения позволим себе сравнить эти моральные нормы с прекрасными разделами «Никомаховой этики» о μεγαλοπρέπεια и ἐλευθερία [Великолепие и Щедрость]*.

[128] Одно принципиальное замечание об использовании понятия денег. Несмотря на возражения Малиновского (Primitive Currency. Economic Journal, 1923), мы настаиваем на использовании этого термина. Малиновский заранее выступил против его ложного употребления (Argonauts. С. 499, примеч. 2) и критикует терминологию Селигмана. Он применяет понятие денег к объектам, служащим не только средством обмена, но еще и эталоном для измерения стоимости. Симиан высказал мне такие же возражения по

поводу использования понятия стоимости в обществах подобного рода. Оба названных ученых, конечно, правы со своей точки зрения; они понимают слова «деньги» и «стоимость» в узком смысле. В таком понимании экономическая стоимость возникала только тогда, когда были деньги, а деньги существовали только в тех случаях, когда драгоценные вещи, сами накопленные богатства и знаки богатств действительно превратились в деньги, т. е. были отчеканены, обезличены, оторваны от всякой связи с любым юридическим лицом, коллективным или индивидуальным, кроме государственной власти, которая их чеканит. Но вопрос, поставленный таким образом, сводится лишь к произвольным границам, которые могут быть поставлены употреблению слова. На мой взгляд, таким образом определяют только второй тип денег — наш.

Во всех обществах, предшествующих тем, в которых стали превращать в деньги золото, бронзу и серебро, существовали другие вещи: камни, раковины и драгоценные металлы, в особенности те, которые служили средством обмена и платежа. Во многих обществах, окружающих нас до сих пор, фактически функционирует та же самая система, и именно ее мы и описываем.

Да, эти драгоценные предметы отличаются от того, что мы привыкли воспринимать как орудие освобождения. Вначале, помимо своей экономической сущности, своей стоимости, они обладают преимущественно магической сущностью и выступают главным образом как талисманы: *life-givers* [дающие жизнь], как говорил Риверс и как говорят Перри и Джексон. Более того, они весьма широко циркулируют внутри общества и даже между обществами. Но они еще привязаны к лицам или кланам (первые римские монеты чеканили *gentes*), к индивидуальности их прежних собственников и к прошлым договорам между юридическими лицами. Их стоимость еще субъективна и личностна. Например, монеты из нанизанных раковин в Меланезии еще измеряются пядью дарителя (*Rivers*. History of the Melanesian Society. Т. 2. P. 527; Т. 1. P. 64, 71, 101, 160 и сл.). Ср. выражение *Schulterfaden* [*плечевая сажень*] (*Thurnwald*. Forschungen, etc. Т. 3. S. 41 и сл.; 1. S. 189, v 15); *Hüftschnur* [нем. «пояс»] т. 1, с. 263, 1. 6. Мы увидим и другие важные примеры этих институтов. Верно также, что эти стоимости неустойчивы и лишены свойств, необходимых для эталона, меры. Например, их цена растет и снижается вместе с числом и величиной передач, в которых они были использованы. Малиновский проводит очень красивое сравнение *ваигу'а* островов Тробриан, обретающих престиж в процессе путешествий, с жемчужинами в короне. Подобно этому стоимость медных пластин, украшенных гербами, на северо-западе Америки и циновок на Самоа растет с каждым *потлачем*, с каждым обменом.

Но, с другой стороны, с обеих точек зрения эти драгоценные вещи выполняют те же функции, что деньги в наших обществах, и, следовательно, могут удостоиться включения в ту же категорию по крайней мере. Они обладают покупательной способностью, и эта способность исчисляется. За такую-то американскую «медь» причитается плата в столько-то одеял, такому-то

Их надевают в торжественных случаях женщины[129], в виде исключения — мужчины, например чтобы отогнать беду[130]. Но обычно и ожерелья, и браслеты накапливают как сокровища. Их держат, чтобы

*ваигу'а* соответствует столько-то корзин ямса. Идея числа там присутствует даже тогда, когда это число устанавливается иначе, чем авторитетом государства, и варьирует в ряде *кул* и *потлачей*. Более того, эта покупательная способность по-настоящему освобождает от обязательств. Даже если она признана только между определенными индивидами, кланами и племенами и только между союзниками, она носит не менее публичный, официальный, фиксированный характер. Брудо, друг Малиновского, как и он, долго живший на островах Тробриан, платил ловцам жемчуга *ваигу'а*, так же как и европейскими деньгами или товарами по твердому курсу. Переход от одной системы к другой осуществлялся легко, стало быть, был возможен. Армстронг по поводу денег острова Россел, расположенного по соседству с Тробриандскими островами, дает очень четкие указания и настаивает на той же ошибке (если есть ошибка), что и мы (см. *Armstrong*. A unique monetary system. Economic Journal, 1924).

На наш взгляд, человечество долго действовало на ощупь. Вначале, на первой фазе, оно обнаружило, что некоторые вещи, почти все магические и драгоценные, не разрушались в результате использования, и наделило их покупательной способностью (см.: *Mauss*. Origines de la notion de Monnaie. Anthropologie, 1914. Proc. verb. de l'I. F. A.). (В этой работе мы обнаружили лишь древний характер происхождения денег.) Далее, на второй фазе, после того как удалось заставить циркулировать эти вещи в племени и за его пределами, человечество обнаружило, что эти инструменты покупки могут служить средством исчисления и циркуляции богатств. Это стадия, которую мы сейчас описываем. И только начиная с этой стадии в семитских обществах в достаточно древнюю эпоху, а в других местах, вероятно, в не очень отдаленные времена изобрели третью фазу — средство оторвать эти драгоценные вещи от групп и людей, сделать их постоянным инструментом измерения стоимости, прямо-таки всеобщей, если не рациональной мерой — в ожидании лучшей. Стало быть, на наш взгляд, существовала форма денег, которая предшествовала нашим формам, не считая тех, которые относятся к предметам обихода (например, медные и железные пластинки, слитки и т. д. в Африке и в Азии), и не считая скот в европейском древнем обществе и в современных обществах Африки (по поводу скота см. далее, примеч. 366).

Приносим извинения за то, что были вынуждены затронуть столь обширный вопрос. Но он слишком тесно связан с нашим предметом, поэтому необходимо было его прояснить.

[129] См. фото XIX у Малиновского. По-видимому, женщина на Тробриандских островах, как и «принцессы» на северо-западе Америки и некоторые другие лица, служит своего рода средством экспонирования предметов роскоши, не говоря уже о том, что их «зачаровывают» таким образом. Ср. *Thurnwald*. Forsch. Salomo Inseln. T. 1. S. 138, 192, v 7.

[130] См. ниже.

наслаждаться их обладанием. Изготовление украшений, добыча и ювелирная обработка раковин, торговля этими двумя объектами обмена и престижа вместе с другими, более светскими и заурядными видами торговли являются источником богатств тробрианцев.

Согласно Малиновскому, эти *ваигу'а* охвачены чем-то вроде циркулярного движения: *мвали*, браслеты, постоянно передаются с запада на восток, а *сулава* всегда путешествуют с востока на запад[131].

Эти два противоположно направленные движения совершаются между всеми островами Тробриан, Д'Антркасто, Амфлетт и отдельными островами Вудларк, Маршалл Беннетт, Тюбе-тюбе и, наконец, крайним юго-востоком побережья Новой Гвинеи, откуда идут грубо обработанные браслеты. Там эта торговля встречается с большими экспедициями того же рода, идущими от Новой Гвинеи (южная часть островов Массим)[132], которые описывает Селигман.

В принципе циркуляция этих знаков богатства беспрерывна и неотвратима. Их нельзя ни хранить слишком долго, ни медлить или скупиться[133] при избавлении от них, нельзя преподносить их никому иному, кроме как определенным партнерам в определенном направлении: «браслетное направление» — «ожерельное направление»[134]. Должно и можно хранить их от одной *кулы* к другой, и вся община гордится *ваигу'а*, которые получил кто-нибудь из ее вождей. Бывают даже такие случаи, как подготовка погребальных торжеств, больших *с'ои*, во время которой дозволено все время получать и ничего не возвращать[135]. Но это только для того, чтобы устроитель все вернул, все израсходовал во время самого торжества. Стало быть, полученный подарок становится собственностью. Но это собственность особого

---

[131] См. карту. С. 82. Ср. Kula. — Man. 1920. P. 101. Малиновский не обнаружил, по его словам, мифических оснований или иного смысла этой циркуляции. Было бы очень важно их установить, так как если основание в какой-то пространственной ориентации этих объектов, стремящихся вернуться к месту своего происхождения и следующих путем мифического происхождения, тогда этот факт великолепно совпадал бы с полинезийским фактом, маорийским *хау*.

[132] Об этой цивилизации и торговле см.: *Seligmann*. The Melanesians of British New-Guinea, гл. XXXIII и сл. Ср. Année sociologique. T. 12. P. 374; Argonauts. P. 96.

[133] Люди добу «скупы в *куле*». — Arg. P. 94.

[134] Там же.

[135] С. 502, 492.

рода. Можно сказать, что она причастна к разнообразным правовым принципам, которые мы, люди нового времени, тщательно отделили друг от друга. Это собственность и владение, залог и аренда, вещь продаваемая и покупаемая и в то же время сданная на хранение, подлежащая передаче и фидеикомиссу*, так как она дается вам лишь при условии ее использования для другого или для передачи ее третьему, «отдаленному партнеру», *мури-мури*[136]. Таков экономический, юридический и моральный комплекс, подлинный тип, который Малиновский сумел открыть, определить, наблюдать и описать.

Этот институт имеет также свою мифологическую, религиозную и магическую сторону. *Ваигу'а* — это не просто индифферентные предметы, не просто монеты. Все они, по крайней мере наиболее дорогие и желанные (и другие объекты обладают таким же престижем)[137], имеют имя[138], личность, историю; с ними случаются даже любовные приключения. Дело доходит до того, что некоторые индивиды даже заимствуют их имена. Нельзя сказать, чтобы в действительности они были объектом некоего культа, так как тробрианцы — позитивисты в своем роде. Но нельзя не признать важность и священность природы этих предметов. Обладание ими «само по себе веселит, ободряет, утешает»[139]. Собственники ощупывают их и смотрят на них часами. Простой контакт способен передать их свойства[140]. *Ваигу'а* кладут на лоб, на грудь умирающего, ими трут его живот, их заставляют плясать перед его носом. Они составляют его последнюю поддержку.

Но более того. Сам договор ощущается в этой природе *ваигу'а*. Не только браслеты и ожерелья, но даже любое имущество, украшения, оружие — все, что принадлежит партнеру, настолько оживлено чувством, если не собственной душой, что они сами принимают участие

---

[136] "Remote partner" (*мури-мури*: ср. *Seligmann*. Melanesians. P. 505, 752) известен, по крайней мере, части из серии «партнеров», как наши банковские корреспонденты.

[137] См. обоснованные и имеющие общее значение наблюдения об объектах церемонии (с. 89, 90).

[138] С. 504, имена пар; с. 89, 271. См. миф на с. 323; как понимают речь *сулавы*.

[139] С. 512.

[140] С. 513.

в договоре[141]. Прекрасная формула заклинания, формула «завораживания двустворчатой раковиной»[142], будучи произнесенной, служит тому, чтобы приворожить, привлечь[143] к «кандидату в партнеры» вещи, которые ему надлежит просить и получать:

(Возбуждение[144] овладевает моим партнером[145]),
Возбуждение овладевает его собакой,
Возбуждение овладевает его поясом...

---

[141] С. 340, комментарий; с. 341.

[142] Об употреблении двустворчатой раковины см. с. 340, 387, 471. Ср. фото LXI. Двустворчатая раковина — это инструмент, в который гудят при каждой передаче, в каждый торжественный момент совместной трапезы и т. д. О распространении и в какой-то мере об истории использования двустворчатой раковины см.: *Jackson.* Pearls and Shells (Univ. Manchester Series, 1921). Использование труб, барабанов во время праздников и договоров встречается в очень многих негритянских (гвинейских и банту), азиатских, американских, индоевропейских и других обществах. Оно смыкается с исследуемой нами здесь правовой и экономической темой и заслуживает самостоятельного, в частности исторического, исследования.

[143] С. 340: *Мванита, мванита.* Ср. текст на киривина двух первых стихов (2-го и 3-го, по нашему мнению), с. 448. Это слово обозначает длинных червей, покрытых черными кольцами, с которыми отождествляются ожерелья из перламутровых раковин (с. 341). Следует напоминание-призыв: «Приходите туда вместе. Я заставлю вас прийти туда вместе. Приходите сюда вместе. Я заставлю вас прийти сюда вместе. Радуга появляется там. Я заставлю радугу там появиться. Радуга появляется здесь. Я заставлю радугу здесь появиться». Малиновский считает, что для аборигенов радуга — простое предзнаменование. Но она может обозначать также множество отражений перламутра. Выражение «Приходите сюда вместе» содержит намек на ценные вещи, которые соберет вместе договор. Игра слов «здесь» и «там» представлена просто звуками *м* и *в*, чем-то вроде форматива*; они часто встречаются в магии.

Затем идет вторая часть вступления: «Я единственный человек, единственный вождь и т. д.». Но она интересна лишь с других точек зрения, в частности с точки зрения потлача.

[144] Переведенное так слово (ср. с. 449) *мунумвайнизе* представляет собой редупликацию* *мвана* или *мвайна*, выражающую «ичинг», или «состояние возбуждения».

[145] Я предполагаю, что там должен быть стих такого рода, потому что Малиновский определенно утверждает (с. 340), что это основное слово волшебства обозначает состояние духа, которым охвачен партнер и которое заставит его сделать щедрые подарки.

И так далее: «...его *гварой* (табу на кокосовые орехи и бетель)[146];... его ожерельем *багидо'у*...; его ожерельем *багирику*;... его ожерельем *багидуду*[147]» и т. д.

Другая формула, более мифологическая[148] и любопытная, хотя и более обыденная, выражает ту же идею. У партнера по *куле* есть помощник, крокодил, которого он призывает и который должен принести ему ожерелья (на Китава — *мвали).*

> Крокодил, накинься на твоего человека, унеси его, затолкай его под *гебобо* (место для хранения товаров в лодке).
>
> Крокодил, принеси мне ожерелье, принеси мне *багидо'у*, *багирику* и т. д.

Предыдущая формула того же ритуала взывает к хищной птице[149].

Последняя колдовская формула союзников и договаривающихся сторон (на Добу или Китава, у обитателей Киривина) содержит куплет[150], которому даются два истолкования. Ритуал очень длительный,

---

[146] Обычно налагаемые в связи с предстоящими *кулами* или *с'ои* — траурными ритуалами – целью собрать необходимые продукты питания, плоды арековой пальмы, а также ценные вещи. Ср. с. 347, 350. Колдовство распространяется на продукты питания.

[147] Различные названия ожерелий, которые не анализируются в этой работе. Названия эти состоят из *баги*, ожерелья (с. 351) и различных слов. Далее следуют другие специальные названия ожерелий, также заколдованных. Поскольку эта формула — формула *кулы* Синакеты, где стремятся получить ожерелья и оставить браслеты, говорят только об ожерельях. Та же самая формула используется в *куле* Киривины, но тогда, поскольку там домогаются браслетов, упоминаются названия разного рода браслетов, остальная же часть формулы остается идентичной.

Заключительная часть формулы также интересна, но и в данном случае только с точки зрения потлача. «Я буду "делать *кулу*" (торговать), я обману мою *кулу* (моего партнера). Я украду мою *кулу*, я ограблю мою *кулу*, я буду делать *кулу* до тех пор, пока моя лодка не пойдет ко дну. Моя слава — гром, мой шаг — землетрясение». Клаузула* имеет удивительно американский вид. Аналогичные факты существуют и на Соломоновых островах. См. далее.

[148] С. 344. Комментарий — с. 345. Конец формулы тот же, что мы только что цитировали: «Я буду делать *кулу*» и т. д.

[149] С. 343. Ср. с. 449, текст первого стиха с грамматическим комментарием.

[150] С. 348. Этот куплет следует после серии стихов (с. 347): «Твоя ярость — мужчина добу отступает (как море)». Затем следует та же серия с «женщиной добу». Ср. далее. Женщины добу являются табу, тогда как женщины киривина проституируют с гостями. Вторая часть заклинания — того же типа.

он долго повторяется и имеет целью перечислить все, что *кула* оттеняет, все проявления ненависти и войны, которые надо подвергнуть заклятию, чтобы начать дружеские переговоры.

Вот твоя ярость — собака принюхивается.
Вот твоя боевая раскраска — собака принюхивается. И т. д.

Согласно другим вариантам[151]:

Твоя ярость, собака послушна. И т. д.

Или же:

Твоя ярость уходит, как отлив, — собака играет.
Твой гнев уходит, как отлив, — собака играет. И т. д.

Следует понимать: «Твоя ярость становится подобна играющей собаке». Основное — это метафора собаки, которая встает и подходит лизнуть руку хозяина. Так должен сделать мужчина или же женщина добу. Другая интерпретация, изощренная, по словам Малиновского, не свободная от схоластики, но, очевидно, вполне аборигенная, дает иной комментарий, который в большей мере совпадает с тем, что мы знаем об остальной части: «Собаки играют носом к носу. Как это давно установилось, когда вы произносите слово "собака", драгоценные вещи поступают так же (т. е. играют). Мы дали браслеты, взамен придут ожерелья, и те и другие встретятся (как собаки, которые обнюхивают друг друга при встрече)». Притча, ее образы красивы. Здесь представлено сразу все переплетение коллективных чувств: возможная ненависть союзников, разобщенность *ваигу'а*, преодолеваемая волшебством; люди и драгоценные вещи, собирающиеся, как собаки, которые играют и прибегают на зов.

Другое символическое выражение — брак *мвали*, браслетов, женских символов и *сулава*, ожерелий, мужского символа, которые стремятся друг к другу, как самец к самке[152].

Эти различные метафоры точно передают то же самое, что в других терминах выражает мифологическая юриспруденция маори. В социологическом плане здесь вновь отражено смешение вещей, ценностей, договоров и людей[153].

[151] С. 348, 349.

[152] С. 356. Возможно, здесь отражен миф об определении местонахождения.

[153] Можно было бы воспользоваться здесь термином «партиципация», употребляемым обычно Леви-Брюлем*. Но этот термин как раз и происходит от смешений и соединений, в частности, юридических отождествлений, от общностей того рода, которые мы собираемся сейчас описать. Мы имеем здесь дело с принципом, и опускаться до следствий бесполезно.

К сожалению, мы плохо знаем правовой порядок, господствующий в этих сделках. Либо он не осознан и плохо сформулирован жителями Киривина, информаторами Малиновского, либо, будучи ясным для тробрианцев, он должен стать объектом нового обследования. В нашем распоряжении имеются лишь отдельные детали. Первый дар *ваигу'а* носит название *вага*, "opening gift"[154]. Он начинает — и решительно обязывает получателя дара сделать подарок взамен, *иотиле*[155], который Малиновский превосходно переводит как "clinching gift" — «дар, завершающий сделку». Другое название последнего дара — *куду* — зуб, который откусывает, отсекает, разрубает и освобождает[156]. Последний дар обязателен, его ждут, и он должен быть равен первому; при случае можно взять его силой или обманом[157]. Можно[158] мстить[159] магическими средствами или по крайней мере оскорблениями и руганью за плохой или невозмещаемый *иотиле*. Если человек не может дать его эквивалента, можно в крайнем случае предложить *бази*, который только «колет» кожу, не откусывая ее, т. е. не завершает дело. Это нечто вроде подарка ожидания, дающего отсрочку; он успокаивает заимодавца — экс-дарителя, но не освобождает должника[160], будущего дарителя. Все эти детали любопытны, формы выражения поражают, но здесь нет санкции. Является ли она чисто нравственной[161] и магической? Только ли презирается и при случае

---

[154] С. 345 и сл.

[155] С. 98.

[156] Возможно, в этом слове есть также намек на старинные деньги в виде кабаньих клыков (с. 353).

[157] Использование *лебу* (с. 319). Ср. Mythe. С. 313.

[158] Бурная жалоба (*injuria*) — с. 357 (см. многочисленные песнопения этого рода: *Thurnwald*. Forsch. Т. 1).

[159] С. 359. О знаменитом *ваигу'а* говорят: «Много людей умерло за него». По-видимому (по крайней мере в одном случае, у добу, — с. 356), *иотиле* — всегда *мвали*, браслет, т. е. женский принцип сделки: "We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women". Но добу стремятся приобрести только браслеты, и, возможно, факт не имеет иного значения.

[160] Представляется, что здесь имеет место множество систем разных и смешанных сделок. *Бази* может быть ожерельем (ср. с. 98) или браслетом минимальной ценности. Но можно дать в качестве *бази* также другие объекты, которые не являются собственно *кулой*: сюда входят известковая замазка (для бетеля), грубые ожерелья, большие гладкие топоры (*беку*) (с. 358, 481), которые также являются разновидностями денег.

[161] С. 157, 359.

околдовывается индивид, «скупой в куле»? Не теряет ли неверный партнер нечто иное: свой знатный ранг или по крайней мере место среди вождей? Вот что еще надо выяснить.

Но, с другой стороны, такая система типична. За исключением древнего германского права, о котором речь пойдет дальше, на современном уровне наблюдений, наших исторических, юридических и экономических знаний трудно встретить практику дара-обмена более четкую, более полную и более осознанную и в то же время лучше понятую наблюдателем, чем та, которую Малиновский обнаружил на островах Тробриан[162].

*Кула* — основная часть этой практики — сама по себе составляет лишь наиболее торжественный момент в обширной системе поставок и ответных поставок, которая охватывает поистине всю совокупность экономической и гражданской жизни островов Тробриан. *Кула* представляется именно кульминационным пунктом этой жизни, особенно интернациональная и межплеменная *кула*. Конечно, она составляет одну из целей существования и больших путешествий, но в целом в них участвуют только вожди, притом лишь вожди прибрежных племен, а точнее — некоторых прибрежных племен. *Кула* лишь конкретизирует, объединяет множество других институтов.

Прежде всего, сам обмен *ваигу'а* включается во время *кулы* в целую серию других обменов крайне разнообразной гаммы: от торга до заработаной платы, от просьбы до чистой вежливости, от полного гостеприимства до умолчаний и стыдливости. Во-первых, за исключением больших торжественных экспедиций, имеющих чисто церемониальный и соревновательный характер[163], *увалаку*, все *кулы* являются поводом для *гимвали*, прозаических обменов, а последние не обязательно происходят между партнерами[164]. Существует свободный рынок между индивидами союзных племен наряду с более тесными объединениями. Во-вторых, между партнерами в *куле* происходит непрерывный обмен дополнительными подарками — их преподносят и получают взамен, а также обязательные торги. *Кула* даже предписывает их существование. Создаваемое ею объединение, составляющее

[162] Книга Малиновского, так же как и книга Турнвальда, демонстрирует преимущества наблюдения настоящего социолога. Впрочем, именно наблюдения Турнвальда по поводу *мамоко* (т. 3, с. 40 и др.), “Trostgabe” в Буине заставили нас обратиться к некоторым из этих фактов.

[163] С. 211.

[164] С. 189. Ср. фото XXXVII. Ср. с. 100, *secondary trade*.

ее принцип[165], начинает с первого подарка, *вага*, которого добиваются изо всех сил «упрашиваниями». Ради этого первого подарка можно угодничать перед будущим еще независимым партнером, которому платят в некотором роде первой серией подарков[166]. Хотя есть уверенность в том, что ответный *ваигу'а, иотиле*, будет возмещен, однако нельзя быть уверенным, что будет дана *вага* и что сами «упрашивания» будут приняты. Этот способ прошения и принятия подарка является правилом; каждый из вручаемых таким образом подарков носит специальное имя; их демонстрируют, прежде чем вручить; в данном случае это пари[167]. Другие носят название, указывающее на благородную и магическую природу даримого объекта[168]. Но принять одно из этих подношений — значит выразить склонность к тому, чтобы войти в игру, если не остаться в ней. Некоторые имена этих подарков выражают правовую ситуацию, которую их принятие влечет за собой[169]: в этом случае сделка считается заключенной. Этот подарок обычно представляет собой нечто достаточно ценное, например большой топор из гладкого камня, ложка из китовой кости. Принять его — в действительности значит обязаться дать *вага*, первый желаемый

---

[165] Ср. с. 93.

[166] По-видимому, эти подарки носят общее название *вавоила* (с. 353–354, ср. с. 360–361). Ср. *воила, kula courting* (с. 439) в магической формуле, где перечисляются все объекты, которыми может обладать будущий партнер, так что «возбуждение» от нее должно убедить дарителя. Среди перечисленных предметов, несомненно, ряд следующих затем подарков.

[167] Это наиболее общий термин: "presentation goods" (с. 439, 205, 350). Слово *вата'и* обозначает те же подарки у жителей Добу (ср. с. 391). Эти "arrival gifts"* перечисляются в формуле «Мой горшок кипит; моя ложка кипит; моя корзинка кипит» и т. д. (те же темы и выражения — с. 200).

Помимо этих родовых имен существуют частные имена для различных подарков в различных обстоятельствах. Пищевые дары, которые жители Синакеты приносят жителям Добу (а не наоборот), гончарные изделия, циновки и т. д. носят простое имя *покала*, вполне соответствующее заработной плате, приношению и т. д. К *покала* относятся также *гугу'а*, "personal belongings" [«личные вещи»] (с. 501; ср. с. 313, 260), с которыми индивид расстается, чтобы попытаться соблазнить (*покапокала*, с. 360) своего будущего партнера (ср. с. 369). В этих обществах существует очень острое ощущение разницы между вещами, находящимися в личном употреблении, и вещами, являющимися "properties" [«богатствами»], вещами длительного пользования, предназначенными для семьи и обращения.

[168] Пример — *буна*, с. 313.

[169] Пример — *карибуту*, с. 344, 358.

дар. Но пока стороны еще остаются полупартнерами. Только торжественная передача вещи связывает их полностью. Значение и природа этих подношений связаны с особым соперничеством, возникающим между возможными партнерами из прибывающей экспедиции. Они выискивают наилучшего возможного партнера из другого племени. Причина существенна, так как союз, который стремятся создать, устанавливает нечто вроде клана между партнерами[170]. Чтобы осуществить выбор, надо, стало быть, соблазнить, обольстить[171]. Полностью учитывая ранги[172], надо достигнуть цели раньше других или лучше других, произвести, таким образом, наиболее широкие обмены на самые богатые вещи, которые, естественно, являются собственностью самых богатых людей. Конкуренция, соперничество, хвастовство, стремление к возвышению и выгоде — таковы мотивы, скрывающиеся за этими актами[173].

Таковы дары прибытия; на них отвечают и им соответствуют другие дары — это дары отъезда (называемые в Синакете *тало'и*[174], *прощальные*); они всегда превосходят дары прибытия. Уже помимо *кулы* совершается цикл ростовщических поставок и ответных поставок.

Естественно, на протяжении всего времени совершения этих сделок происходят поставки в виде гостеприимства, пищи и женщин (в Синакете)[175]. Наконец, все это время преподносят и другие дополнительные дары, всегда аккуратно возмещаемые. Представляется даже, что обмен этими *коротумна* является первобытной формой *кулы*,

---

[170] Малиновскому говорили: «Мой партнер — это то же самое, что мой сородич (*какавейогу*). Он мог бы выступить и против меня. Мой настоящий родственник (*вейогу*) – то же самое, что моя пуповина, — он всегда будет на моей стороне» (с. 276).

[171] Именно это выражает магия *кулы — мвазила*.

[172] Главы экспедиции и командиры лодок в действительности обладают правом первенства.

[173] Забавный миф о Казабваибваирета (с. 342) объединяет все эти движущие силы. Мы видим, как герой добивается знаменитого ожерелья Гумакаракедакеда, как он удаляет всех своих компаньонов от *кулы* и т. д. См. также миф о Такасикуна (с. 307).

[174] С. 390. На Добу — с. 362, 365 и т. д.

[175] Только в Синакете, не на Добу.

когда она включала в себя также обмен каменными топорами[176] и изогнутыми свиными клыками[177].

Впрочем, в нашем понимании вся межплеменная *кула* представляет собой лишь крайний, наиболее торжественный и драматический пример более общей системы. Она полностью выводит само племя за его узкие пределы, даже за пределы его интересов и прав, однако обычно кланы, деревни внутри себя объединены связями того же рода. Только в данном случае это локальные и домашние группы, и их главы, снимаясь со своих мест, наносят друг другу визиты, ведут торговлю и заключают браки. Возможно, это уже не называется *кулой*. Тем не менее Малиновский с полным основанием пишет не только о «морской куле», но и о «внутренней куле» и о «куловых общинах», снабжающих вождя объектами его обмена. Но не будет преувеличением говорить в этих случаях и о потлаче в собственном смысле. Например, визиты жителей Киривины на Китаву на траурные церемонии *с'ои*[178] содержат множество иных элементов помимо обмена *ваигу'а*. Мы видим там нечто вроде ложного наступления (*иоулавада*)[179], распределение пищи с выставлением свиней и ямса.

С другой стороны, *ваигу'а* и все эти объекты не всегда приобретаются, производятся и обмениваются самими вождями[180], и, можно сказать, они не производятся[181] и не обмениваются вождями для самих себя. Большая часть стекается к вождям в форме даров от их родственников более низкого ранга, в частности от зятьев, являющихся в то же время вассалами[182], или от сыновей, которые получили отдельное владение. Взамен, когда экспедиция возвращается, бóльшая часть *ваигу'а* торжественно передается вождям

---

[176] О торговле каменными топорами см: *Seligmann*. Melanesians. P. 350, 353. *Коротумна* (Arg. P. 365, 358) — это обычно разукрашенные ложки из китовой кости, разукрашенные шпатели, которые также служат в качестве *бази*. Существуют еще и другие промежуточные дары.

[177] *Дога, догина*.

[178] С. 486–491. О распространении этих обычаев во всех так называемых цивилизациях северной части островов Массим см.: *Seligmann*. Melan. P. 584. Описание *валага* — с. 594, 603. Ср. Ard. P. 486–487.

[179] С. 479.

[180] С. 472.

[181] Производство и дарение *мвали* зятьями носит название *иоуло* — с. 503, 280.

[182] С. 171 и сл.; ср. с. 98 и сл.

деревень, кланов и даже простым людям присоединившихся кланов, в целом — любому, кто принял участие в экспедиции, прямое или косвенное, а часто очень косвенное[183]. Таким образом они получают компенсацию.

Наконец, рядом или, если угодно, над, под, вокруг и, на наш взгляд, в глубине этой системы внутренней *кулы* система обмениваемых даров охватывает всю экономическую, племенную и моральную жизнь тробрианцев. Она пропитана ею, как очень точно говорит Малиновский. Она представляет собой постоянное «давать и брать»[184]. Она как будто пронизана со всех сторон дарами даваемыми, получаемыми, возвращаемыми, обязательными и корыстными, дарами для возвышения и за услуги, в качестве вызова и залога. Мы не можем привести здесь все эти факты, публикацию которых сам Малиновский, впрочем, не закончил. Приведем всего два основных.

Существует зависимость, совершенно аналогичная отношениям *кулы* и *вази*[185]. Она устанавливает регулярные обязательные обмены между партнерами из земледельческих племен, с одной стороны, и мореходных племен — с другой. Союзник-земледелец раскладывает свои продукты перед домом своего партнера-рыболова. Тот в следующий раз — после большой рыбной ловли — с избытком возместит полученные в земледельческой деревне продукты продуктами своего труда[186]. Это та же система разделения труда, существование которой мы констатировали на Новой Зеландии.

---

[183] Например, в строительстве лодок, сборе гончарных изделий или в снабжении съестными припасами.

[184] С. 167: «Вся племенная жизнь состоит лишь в постоянном "давать и брать"; всякая церемония, всякое действие закона и обычая совершается только через посредство материального дара и сопровождающего его ответного дара. Богатство даваемое и получаемое составляет один из основных инструментов социальной организации, власти вождя, родственных связей по крови и по браку» Ср. с. 175–176 и в других местах (см. указатель: *Give and Take*).

[185] Она часто совпадает с отношениями *кулы*, и партнеры часто те же самые (с. 193). Описание *вази* см. с. 187–188. Ср. фото XXXVI.

[186] Подобная обязанность существует еще и сегодня, несмотря на неудобства и убытки, испытываемые от него ловцами жемчуга, вынужденными заниматься ловлей рыбы и терять значительные заработки из-за чисто социального долга.

Другая важная форма обмена имеет значение выставки и раздачи[187]. Это *сагали*, большие раздачи пищи[188], которые устраивают во многих случаях: при сборе урожая, постройке хижины вождя и новых лодок, при траурных празднествах[189]. Эти раздачи устраиваются для групп, оказавших услуги вождю или его клану[190] в обработке земли, перевозке больших стволов деревьев, из которых вытесывают лодки, и балок, в услугах по погребению, оказываемых людьми из клана умершего, и т. д. Эти раздачи совершенно равнозначны потлачу у тлинкитов; в них возникает даже тема борьбы и соперничества. Мы видим в них столкновение кланов и фратрий союзных семей, и вообще они выступают как групповые явления в той мере, в какой в них не ощущается индивидуальность вождя.

Но помимо этого группового права и коллективной экономики, уже менее родственных *куле*, к данному типу принадлежат, на наш взгляд, все индивидуальные отношения обмена. Возможно, только некоторые из них относятся к категории простой сделки. Однако, поскольку последняя совершается почти исключительно между родственниками, союзниками или партнерами по *куле* и *вази*, маловероятно, чтобы этот обмен был действительно свободным. Вообще, даже то, что получают или чем завладевают любым способом, не хранят для себя, если только могут без этого обойтись; обычно полученное передают кому-нибудь другому, например шурину[191]. Случается, одни и те же вещи, которые приобрели и отдали, возвращаются обратно в тот же день.

Все вознаграждения за поставки любого рода, вещи и услуги возвращаются обратно. Приведем без дальнейшей систематизации наиболее важные из них.

*Покала*[192] и *карибуту*[193], “sollicitory gifts”*, которые мы видели в *куле*, являются видами по отношению к гораздо более обширному роду, достаточно точно соответствующему тому, что мы называем заработной платой. Ее вручают богам, духам. Другое родовое название

[187] См. фото XXXII, XXXIII.

[188] Слово *сагали* означает «раздача» (как и полинезийское *хакари*) (с. 491). Описание см.: с. 147–150, 170, 182–183.

[189] См. с. 491.

[190] Это особенно очевидно в случае траурных празднеств. Ср. *Seligmann*. Melanesians. P. 594–603.

[191] С. 175.

[192] С. 323. Другой термин — *квайполу* (с. 356).

[193] С. 378–379, 354.

заработной платы — это *вакапула*[194], *мапула*[195] — знаки признательности и хорошего приема, и они должны быть возмещены. В этом вопросе Малиновский, по нашему мнению, сделал весьма значительное открытие[196], проясняющее все экономические и юридические отношения между полами в браке: разного рода услуги, оказываемые жене мужем, рассматриваются как зарплата — дар за услугу, оказываемую женой, когда она предоставляет то, что Коран называет также «нивой».

Несколько наивный юридический язык тробрианцев увеличил различия в названиях разного рода ответных поставок, обозначаемых соответственно названию компенсируемой поставки[197], даваемой вещи[198], обстоятельствам[199] и т. д. Некоторые названия учитывают все эти моменты, например дар, вручаемый колдуну или по случаю

---

[194] С. 163, 373. *Вакапула* имеет две разновидности, носящие специальные названия, например: *вевоуто* (*initial gift*) [первоначальный дар] и *иомелу* (*final gift*) [завершающий дар] (это доказывает идентичность с *кулой* — ср. отношения *иотиле вага)*. Ряд этих видов оплаты носят специальные названия: *карибуда-бода* обозначает вознаграждение тем, кто работает на лодках, и вообще тем, кто работает, например, в поле, в особенности окончательная плата за сбор урожая (*уригубу* в случае ежегодных поставок урожая шурином — с. 63–65, 181) и за окончание производства ожерелий (с. 394, 183). Изготовление также носит название *соусала*, когда оно достаточно велико (производство пластинок у калома — с. 373, 183). *Иоуло* — название платы за изготовление браслета. *Пуваиу* — название пищи, даваемой в качестве поощрения группе лесорубов. См. красивое песнопение (с. 129):

Свинина, кокос (напиток) и ямс
Кончились, а мы продолжаем тащить... очень тяжелые.

[195] Оба слова, *вакапула* и *мапула*, являются различными наклонениями глагола *пула*, при этом *вака*, очевидно, является формантом каузатива. О *мапула* см. с. 178 и сл.; 182 и сл. Малиновский часто переводит его как "repayment" [возмещение, вознаграждение]. *Мапула* обычно сравнивается с «пластырем», так как она ослабляет боль и усталость, вызванные оказанной услугой, компенсирует потерю даваемой вещи или раскрытие тайны, утраченный титул или отданную привилегию.

[196] С. 179. Другие названия «даров по сексуальной причине» — это *бувана* и *себувана*.

[197] См. предыдущие примечания. Так же *кабигидоиа* (с. 164) обозначает церемонию дарения новой лодки, построивших ее людей, выполняемый ими акт «разбивания головы новой лодки» и т. д., и вместе с тем подарки, которые возмещаются с избытком. Другие слова обозначают местоположение лодки (с. 186) и дары по случаю ее прибытия (с. 232) и т. д.

[198] *Буна*, дары «большой раковины» ("big cowrie shell")* (с. 317).

[199] *Иоуло*, *ваигу'а*, даваемая в виде компенсации за работу по сбору урожая (с. 280).

присвоения титула и называемый *лага*[200]. Невозможно представить себе, до какой степени весь этот словарь усложнен странной неспособностью разделять и определять и удивительной изощренностью номенклатур.

## Другие меланезийские общества

Увеличивать число сравнений с другими районами Меланезии нет необходимости. Однако некоторые извлеченные из разных мест детали подкрепят наши выводы и докажут, что тробрианцы и новокаледонцы просто развили принцип, встречающийся и у других родственных им народов.

На крайнем юге Меланезии, на Фиджи, где мы установили существование потлача, действуют и другие примечательные институты, входящие в систему дарения. Существует период, называемый *кере-кере*, во время которого нельзя ни в чем никому отказать[201]: сюда входит обмен подарками между двумя семьями во время бракосочетания[202] и т. д. Более того, деньги на Фиджи в виде зубов кашалота точно такие, как деньги тробрианцев. Они носят название *тамбуа*[203]. К ним добавляются камни («матери зубов») и украшения, различные амулеты, талисманы и фетиши племени. Чувства, питаемые фиджийцами в отношении своих *тамбуа*, точно такие, как только что описанные нами: «К ним относятся как к куклам, их вынимают из корзины, ими восхищаются и говорят об их красоте; их “мать” смазывают и полируют»[204]. Их дарение является принудительным; принять их — значит взять на себя обязательства[205].

Меланезийцы Новой Гвинеи и часть папуасов, подвергшихся их влиянию, называют свои деньги *тау-тау*[206]; они относятся к той же категории и являются объектом тех же верований, что и деньги на островах Тробриан[207]. Но надо связать это название также с *таху-таху*[208],

[200] С. 186, 426 и т. д. Слово, очевидно, обозначает всякую ответную поставку с избытком, так как есть и другое название — *ула-ула* для простых покупок с магическими формулами (*соусала*, когда вознаграждения-подарки очень значительны, с. 183). *Ула-ула* говорят также о подарках, предназначенных мертвым в той же мере, что и живым.

[201] *Brewster*. Hill Tribes of Fiji, 1922. P. 91–92.

[202] Там же. С. 191.

[203] Там же. С. 23. Мы узнаем здесь слово *табу, тамбу*.

[204] Там же. С. 24.

[205] Там же. С. 26.

[206] *Seligmann*. The Melanesians (глоссарий, с. 754, 77, 93, 94, 109, 204).

[207] См. описание *доа*. Там же. С. 89, 71, 91 и др.

[208] Там же. С. 95, 146.

что означает «заимствование свинины» (*моту и коита*). Однако это слово[209] нам знакомо. Это тот самый полинезийский термин, корень слова *таонга*, обозначающий на Самоа и Новой Зеландии драгоценности и собственность, собранные в семье. Сами слова являются полинезийскими, как и вещи[210].

Известно, что у меланезийцев и папуасов Новой Гвинеи существует потлач[211].

Прекрасные данные о племенах острова Буин[212] и банаро[213], сообщаемые Турнвальдом, уже обеспечили нас множеством опорных пунктов для сравнения. Там, в частности, очевиден религиозный характер обмениваемых вещей — это относится к деньгам, к способу, которым ими компенсируют песнопения, женщин, любовь, услуги: как и на островах Тробриан, они представляют собой нечто вроде залога. Наконец, Турнвальд проанализировал в хорошо изученной категории фактов[214] один наиболее ярко иллюстрирующий и систему взаимных даров, и «брак посредством покупки» (неточное название). Последний в действительности охватывает поставки в любых направлениях, включая поставки со стороны семьи новобрачной. Женщину, родственники которой не сделали достаточных ответных подарков, отправляют обратно.

В целом весь мир островов и, вероятно, часть родственного ему мира Южной Азии знаком с той же правовой и экономической системой. Следовательно, представление об этих меланезийских племенах,

[209] Деньги — не единственные вещи в системе даров, которые эти племена залива Новой Гвинеи называют словом, идентичным полинезийскому по смыслу. Мы уже отмечали ранее тождественность новозеландских *хакари* и *хекараи*, праздничные выставления пищи, которые Селигман описал на Новой Гвинее (*моту* и *коита*). См. *Seligmann*. The Melanesians. P. 144–145, рис. XVI–XVIII.

[210] См. выше. Примечательно, что слово *тун* в диалекте жителей острова Мота (острова Банкс), очевидно тождественное *таонга*, означает «покупать» (в частности, женщину). Кодрингтон в мифе о Кате, покупающем ночь (Melanesian Languages, P. 307–308, примеч. 9), переводит: «покупать за высокую цену». В действительности это покупка, совершаемая согласно правилам потлача, достоверно засвидетельствованного в этой части Меланезии.

[211] См. факты, отмеченные в Année sociologique, 12. P. 372.

[212] См. в особенности: Forsh. 3. S. 38–41.

[213] Zeitschrift für Ethnologie, 1922.

[214] Forsch., 3, рис. 2, примеч. 3.

еще более богатых и активно торгующих, чем полинезийские, должно значительно отличаться от бытующего. У этих людей экономика выходит за рамки домашнего хозяйства, а система обмена весьма развита и отличается, быть может, более интенсивными и стремительными ритмами, чем та, которая еще 100 лет назад была присуща нашим крестьянам или прибрежным рыбацким деревням. Экономическая жизнь у них широко развита и выходит за пределы островов и диалектных групп, они ведут активную торговлю. Однако система купли-продажи в очень сильной степени замещена у них дарением и ответными дарами.

Препятствие, с которым столкнулось это право (равно как и германское право, мы это увидим далее), — это неспособность абстрагировать и разделить свои экономические и юридические понятия. Впрочем, они в этом и не нуждались. В этих обществах ни клан, ни семья не могут ни разъединиться, ни разграничить свои действия. Даже сами индивиды, какими бы влиятельными и сознательными они ни были, не могут осознать, что им надо противопоставить себя друг другу и уметь отделить одни свои действия от других. Вождь сливается со своим кланом, а клан — с ним; индивиды ощущают, что они действуют только единообразно. Холмс тонко замечает, что в обоих языках, папуасском и меланезийском, с которыми он познакомился в устье р. Финке (*тоарипи* и *намау*), имеется «лишь один термин для обозначения покупки и продажи, для выдачи займа и его получения». Операции, «противоположные по содержанию, выражаются одним и тем же словом»[215]. «Строго говоря, они не знали получения и выдачи ссуды в том смысле, в каком мы употребляем эти термины, но всегда было нечто даваемое в виде вознаграждения за заем и возвращаемое при возврате займа»[216]. Эти люди понятия не имеют ни о продаже, ни о предоставлении займа, однако же осуществляют юридические и экономические операции, выполняющие ту же функцию.

Аналогичным образом понятие сделки меланезийцам так же несвойственно, как и полинезийцам.

---

[215] In primitive New-Guinea, 1924. P. 294.

[216] В сущности, Холмс довольно плохо описывает систему промежуточных даров. См. выше о *бази*.

Круит, один из лучших этнографов, продолжая пользоваться словом «продажа», дает нам точное описание[217] того, как это понимается жителями Центрального Целебеса. И тем не менее тораджи с давних пор находятся в контакте с малайцами, активными торговцами.

Итак, определенная часть человечества, относительно богатая, трудолюбивая, создавшая значительные излишки, могла и может обменивать множество вещей в иных формах и на иных основаниях, чем те, что присущи нам.

### III

## Северо-запад Америки

### Честь и кредит

Из приведенных наблюдений над некоторыми меланезийскими и полинезийскими народами уже вырисовывается весьма четкий облик порядка дарения. Материальная и моральная жизнь, обмен функционируют там в бескорыстной и в то же время обязательной форме. Более того, эта обязательность выражается мифологическим, воображаемым или, если угодно, символическим и коллективным способами: она принимает форму интереса к обмененным вещам. Последние никогда не отрываются от участников обмена, а создаваемые ими общность и союзы относительно нерасторжимы. В действительности этот символ социальной жизни — постоянство и влияние обмениваемых вещей — лишь выражает достаточно прямой способ, которым подгруппы этих сегментированных обществ архаического типа постоянно встраиваются одна в другую, во всем чувствуя себя в долгу друг перед другом.

Индейские племена северо-запада Америки обладают теми же самыми институтами, только более радикальными, более четко выраженными. Прежде всего можно утверждать, что сделка здесь неиз-

---

[217] См. его работу, упоминаемую выше. Неопределенность смысла слов, неточно переводимых нами как «покупать», «продавать», характерна не только для тихоокеанских обществ. Мы вернемся далее к этому предмету, а сейчас напомним, что даже в современном французском языке слово “vente” означает как продажу, так и покупку, и что в китайском языке существует лишь различие в тоне между двумя односложными словами, обозначающими акт продажи и акт покупки.

вестна. Даже после длительного контакта с европейцами[218] ни одна из многочисленных передач имущества[219], производимых здесь постоянно, не существуют иначе как в торжественных формах потлача[220]. Мы опишем последний институт, исходя из нашей точки зрения.

*N. B.* Вначале необходимо краткое описание этих обществ. Племена, народы или, точнее, группы племен[221], о которых пойдет речь, — все обитают на побережье северо-запада Америки, Аляски (тлинкиты и хайда) и Британской Колумбии (главным образом хайда, цимшианы и квакиютли).[222] Они также промышляют больше морской и речной рыбной

[218] С русскими — начиная с XVIII в. и франко-канадскими трапперами — с начала XIX в.

[219] См., однако, о продажах рабов: *Swanton.* Haida Texts and Myths. Bur. Am. Ethn. Bull., 29. P. 410.

[220] Библиографическая сводка теоретических трудов относительно потлача дана выше.

[221] Это лишь краткая сводка, в которой нет обоснований, но она необходима. Следует предупредить, что она неполна как с точки зрения числа и названий племен, так и с точки зрения их институтов. Мы оставляем в стороне множество племен, главным образом следующие: 1) нутка (группа вакаш или квакиютли), белла кула (соседнее племя); 2) племена салиш на южном побережье. С другой стороны, исследования, касающиеся распространения потлача, следовало бы распространить дальше на юг, вплоть до Калифорнии. Там этот институт (что примечательно с других точек зрения) распространен в обществах групп, именуемых пенути и хока. См., например, *Powers.* Tribes of California. Contrib. to North Amer. Ethn., 3. P. 153 (помо), 238 (винтуны), 303, 311 (майду); ср. с. 247, 325, 332, 333 — относительно других племен; общие наблюдения — с. 411.

Кроме того, институты и ремесла, которые мы описываем в нескольких словах, бесконечно сложны, и отсутствие чего-либо в них не менее любопытно, чем присутствие. Например, гончарное дело здесь неизвестно, так же как в последнем слое цивилизации тихоокеанского Юга.

[222] Источники, дающие возможность исследовать эти общества, многочисленны: они отличаются высокой надежностью, будучи в значительной части филологическими, состоящими из транскрибированных и переведенных текстов. См. краткую библиографию в: *Davy.* Foi jurée. P. 21, 171, 215. К этому можно добавить: *Boas F., Hunt G.* Ethnology of the Kwakiutl (далее обозначается как Etn. Kwa.). 35th An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology, 1921 (см. далее обзор); *Boas F.* Tsimshian Mythology. 31st An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn., 1916 (изд. в 1923) (далее обозначается как Tsim. Myth.). Тем не менее в этих источниках имеются и недостатки: более старые из них недостаточно основательны, а новые, несмотря на их детальный и глубокий характер, недостаточно полны с точки зрения интересующего нас предмета. Внимание Боаса и его сотрудников по Джезупов-

ловлей, чем охотой, но в отличие от меланезийцев и полинезийцев у них нет земледелия. Они, однако, очень богаты, и даже сейчас рыбная ловля, охота, меха оставляют им значительные излишки, исчисляемые главным образом в европейских расценках. У них самые прочные дома из всех американских племен и весьма развита обработка кедра. Их лодки хороши, и, хотя они почти не рискуют выходить в открытое море, они умеют плавать между островами и побережьем. Их ремесла высоко развиты. В частности, даже до знакомства с железом в XVIII в. они умели собирать, плавить, формовать и чеканить медь, которую находят в самородках на территории цимшиан и тлинкитов. Часть медных пластинок, настоящие гербовые экю, служили им чем-то вроде денег. Другим видом денег были, конечно, прекрасные шерстяные накидки, так называемые *чилкат* *[223] с восхитительными узорами; они служат для украшения; некоторые из них имеют большую ценность. У этих народов есть превосходные профессиональные скульпторы и рисовальщики. Обработанные ими трубки, дубины, палки, ложки

ской экспедиции* было направлено на материальную цивилизацию, лингвистику и мифологическую литературу. Даже труды этнографов-профессионалов, более старых (Краузе, Якобсен) или современных (Сэпир, Хилл-Таут и др.), имеют ту же направленность. Юридический, экономический, демографический анализ еще предстоит если не провести, то по крайней мере дополнить. (Правда, работа в области социальной морфологии начата в различных переписях Аляски и Британской Колумбии.) Барбо обещает нам полную монографию о цимшианах. Остается дождаться появления этой необходимой информации и пожелать, чтобы вскоре этот пример нашел подражателей, так как время для этого уже настало. Старые наблюдения: русских путешественников, Краузе (тлинкитские индейцы), Доусона (о хайда, квакиютлях, белла кула и т. д.), большая часть которых опубликована в "Bulletin of Geological Survey of Canada" или в "Proceedings of the Royal Society of Canada"; Свэна о нутка (Indians of Cape Flattery. *Smiths.* Contrib. to knowledge, 1870), Мэйна (Four years in British Columbia. L. 1862) — все эти наблюдения остаются лучшими, а давность придает им солидный авторитет.

В наименовании этих племен имеется одна трудность. Квакиютли составляют одно племя, но они дали свое название также многим другим племенам, которые в союзе с ними образуют настоящую нацию, носящую это имя. Мы постараемся каждый раз отмечать, о каком племени квакиютлей идет речь. Когда уточнения не будет, речь будет идти о квакиютлях в собственном смысле. Слово «квакиютль», впрочем, означает просто богатый, нечто вроде «соль земли», и уже само по себе указывает на значение экономических явлений, которые мы будем описывать.

Мы не будем воспроизводить все орфографические детали слов в этих языках.

[223] О накидках *чилкат* см.: *Emmons.* The Chilkat Blanket. Mem. of the Amer. Mus. of Nat. Hist., III.

из резного рога и пр. являются украшением наших этнографических коллекций. Вся эта цивилизация удивительно единообразна в достаточно широких пределах. Несомненно, эти общества с очень давних времен взаимопроникали друг в друга, хотя они и принадлежат, по крайней мере лингвистически, не менее чем к трем различным семьям народов[224]. Даже у самых южных из них жизнь зимой существенно отличается от жизни летом. У племени двойная морфология: начиная с конца весны они рассеиваются, занимаясь охотой, сбором питательных корней и ягод в горах, ловлей лосося в реках; с зимы они собираются в так называемых городах. И именно тогда, в течение всего периода этой концентрации, они находятся в состоянии непрерывного возбуждения. Их социальная жизнь там становится чрезвычайно интенсивной, даже более интенсивной, чем на собраниях племен, которые могут происходить летом. Она представляет собой что-то вроде непрерывного брожения. Тут и постоянные визиты целых племен, кланов и семей друг к другу, и повторяющиеся затяжные праздники, каждый из которых зачастую весьма продолжителен. По случаю бракосочетания, различных ритуалов, повышения статуса расходуют, не считая, все, что было в течение лета и осени накоплено промыслом на одном из самых богатых побережий мира. Сама частная жизнь протекает таким же образом: приглашают людей из своего клана, когда убивают тюленя, когда открывают ящик с консервированными ягодами или кореньями, созывают всех, когда на берег выбрасывает кита.

Моральная сторона цивилизации также весьма единообразна, хотя и располагается ступенями между режимом фратрии (тлинкиты и хайда) с материнской формой наследования и клана с умеренной мужской формой наследования квакиютлей. При этом общие характеристики социальной организации, и в частности тотемизма, оказываются почти одинаковыми у всех племен. У них существуют братства, как в Меланезии на островах Банкс (нестрого называемые секретными обществами), часто межнациональные, где, однако, общество мужчин, а у квакиютлей, конечно, и общество женщин перекрывают организации кланов. Часть даров и ответных поставок, о которых мы будем говорить, предназначена, как и в Меланезии[225], для оплаты

---

[224] См. Rivet в: Meillet et Cohen. Langues du Monde. P. 616 и сл. Сэпир (Na-Déné Languages. American Anthropologist, 1915) окончательно свел языки тлинкитов и хайда к разновидностям атапаскской группы.

[225] Об этих платежах за достижение положения см. *Davy*. Foi jurée. P. 300–305. О Меланезии см. примеры в: *Codrington*. Melanesians. P. 106 и сл.; *Rivers*. History of the Melanesian Society, 1. P. 70 и сл.

последовательно достигаемых степеней и возвышений[226] в братствах. Ритуалы этих братств и кланов следуют за бракосочетаниями вождей, «продажами меди», инициациями, шаманистскими и погребальными церемониями (последние наиболее развиты у хайда и тлинкитов). Все это осуществляется в ходе непрерывного *потлача*. Существуют потлачи в любом направлении, соответствующие другим потлачам в любом направлении. Как и в Меланезии, это постоянный процесс *give and take*, *«даем — получаем»*.

Сам потлач, столь распространенный и в то же время столь характерный для этих племен, есть не что иное, как система взаимообмена дарами[227]. Потлач отличают лишь вызываемое им буйство, излишества, антагонизмы, с одной стороны, а с другой — некоторая скудость юридических понятий, более простая и грубая структура, чем в Меланезии, особенно у двух наций Севера: тлинкитов и хайда[228]. Коллективный характер договора[229] проступает у них более явственно, чем в Меланезии и Полинезии. Эти общества, несмотря на их внешний облик, в сущности, ближе к тому, что мы называем тотальными простыми поставками. Юридические и экономические понятия в них также отличаются меньшей четкостью, ясностью и точностью. Тем не менее на практике принципы определенны и достаточно ясны.

---

[226] Слово «возвышение» следует рассматривать в прямом и переносном смысле. Подобно тому как ритуал *ваджапейя* (поздневедический) содержит обряд подъема по лестнице, меланезийские ритуалы состоят в возведении молодого вождя на помост. Шахнаимуки и шусвап северо-запада пользуются таким же помостом, с которого вождь раздает свой потлач. *Boas*. 9th Report on the Tribes of North-Western Canada. Brit. Ass. Adv. Sc., 1891. P. 39; 11th Report. Brit. Ass. Adv. Sc., 1894. P. 459. В других племенах существует лишь помост, на котором заседают вожди и высокие братства.

[227] Именно так старые авторы: Мэйн, Доусон, Краузе и др., — описывают его механизм. См., в частности, в: *Krause*. Tlinkit Indianer. S. 187 и сл., где собраны старинные свидетельства.

[228] Если верна гипотеза лингвистов, и тлинкиты и хайда являются просто атапасками, принявшими цивилизацию северо-запада (гипотеза, к которой, кстати, довольно близок Боас), неразвитый характер потлача у тлинкитов и хайда объясняется сам собой. Возможно также, что буйство американского северо-западного потлача вызвано тем фактом, что эта цивилизация находится в месте встречи двух семейств народов, у которых также существовал потлач: одно представляет цивилизацию, идущую с юга Калифорнии, другое — идущую из Азии (о последней см. выше).

[229] См. *Davy*. Foi jurée. P. 247 и сл.

Два понятия в них, однако, гораздо четче выражены, чем в меланезийском потлаче или чем в более развитых и расчлененных институтах Полинезии: это понятия кредита, рассрочки и понятие чести[230].

Как мы видели, в Меланезии, в Полинезии дары циркулируют вместе с уверенностью, что они будут возмещены, имея в качестве

---

[230] О потлаче Боас лучше всего написал следующее (12th Report on the North-Western Tribes of Canada. B. A. Adv. Sc., 1898. P. 54–55 (ср. Fifth Report, с. 38)): «Экономическая система индейцев Британской Колумбии, как и у цивилизованных народов, широко базируется на кредите. Во всех своих предприятиях индеец полагается на помощь своих друзей. Он обещает заплатить им за эту помощь впоследствии. Если оказанная помощь заключается в ценных вещах, измеряемых индейцами в одеялах, как мы измеряем их в деньгах, он обещает вернуть стоимость займа с процентами. Индеец не располагает системой письменности, и поэтому, чтобы обеспечить гарантии соглашению, оно совершается публично. Получение в долг, с одной стороны, оплата долга, с другой, — это потлач. Эта экономическая система развита до такой степени, что капитал, которым владеют все индивиды, объединенные в племя, намного превышает количество наличных ценностей, находящихся в распоряжении. Иначе говоря, условия совершенно аналогичны тем, которые господствуют в нашем собственном обществе: если бы мы пожелали, чтобы нам оплатили все наши займы, то обнаружилось бы, что в действительности денег для их оплаты никоим образом недостаточно. Результатом попытки всех заимодавцев погасить свои займы является разрушительная паника, от которой общество долго не может оправиться.

Необходимо понять, что индеец, приглашающий всех своих друзей и соседей на большой потлач, где на первый взгляд растрачиваются результаты труда многих лет, преследует две цели, которые мы не можем не признать разумными и достойными похвалы. Первая цель — оплатить свои долги. Это совершается публично, с большими церемониями и в манере нотариального акта. Другая цель состоит в таком размещении плодов своего труда, чтобы извлечь наибольшую выгоду как для себя, так и для своих детей. Те, кто получает подарки на этом празднике, получают их как займы, которые они используют в своих теперешних предприятиях, но по прошествии нескольких лет они должны вернуть их с выгодой для дарителя или его наследника. Стало быть, потлач в конечном счете рассматривается индейцами как способ обеспечить благосостояние своих детей в случае, если они оставят их сиротами в юном возрасте...».

Исправив термины «долг», «оплата», «погашение», «заем», заменив их терминами «сделанные подарки» и «ответные подарки», которые, впрочем, Боас в конце использует, мы получаем достаточно точное представление о функционировании в потлаче понятия «кредит».

О понятии чести см.: *Boas*. Seventh Report on the N. W. Tribes. P. 57.

«гарантии» силу даваемой вещи, которая сама есть эта «гарантия». Но в любом обществе природа дара обязывает к определенному сроку. Из самого определения явствует, что совместная трапеза, раздача кавы, уносимый талисман не могут быть возвращены немедленно. Необходимо «время», чтобы осуществить любую ответную поставку. Понятие срока, таким образом, логически присутствует, когда речь идет о нанесении визитов, брачных договорах, союзах, заключении мира, прибытии на регулярные игры и бои, об участии в тех или иных праздниках, оказании взаимных ритуальных и почетных услуг, о «проявлениях взаимного уважения»[231] — любых явлениях, обмениваемых одновременно с вещами, становящимися все более многочисленными и дорогими по мере того, как эти общества становятся богаче.

Современная экономическая и юридическая историография полна заблуждений в этом вопросе. Пропитанная новыми идеями, она создает себе априорные представления об эволюции[232], следуя так называемой необходимой логике; по существу же она остается в данном случае в плену старых традиций. Нет ничего опаснее этой «бессознательной социологии», как называл ее Симиан*. Например, Кук также утверждает: «В первобытных обществах понимают только режим непосредственного обмена, в передовых обществах практикуется продажа за наличные. Продажа в кредит характеризует высшую фазу цивилизации; она появляется вначале в искаженной форме как сочетание продажи за наличные и займа»[233]. На самом же деле отправной пункт иной. Он содержится в категории права, которую юристы и экономисты, не интересующиеся этим, оставляют в стороне; это дар, феномен сложный, особенно в его наиболее древней форме, форме тотальной поставки, которую мы не изучаем в этом исследовании. Однако дар с необходимостью порождает понятие кредита. Эволюция не вызвала перехода права от экономики непосредственного обмена к торговле, а в торговле — от оплаты наличными к рассрочке. Именно

---

[231] Выражение тлинкитов. См.: *Swanton*. Tlingit Indians. P. 421 и др.

[232] Не было замечено, что понятие рассрочки не только столь же древнее, но и столь же простое или, если угодно, столь же сложное, как понятие наличности.

[233] Etudes sur les contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne. Nouv. Rev. Hist., du Droit, 1910. P. 477.

из системы подарков, даваемых и получаемых взамен через какой-то срок, выросли, с одной стороны, непосредственный обмен (через упрощение, сближение ранее разделенных сроков), а с другой стороны, покупка и продажа (последняя — в рассрочку и за наличные), а также заем. Ибо нет никаких доказательств того, чтобы хотя бы одна правовая система, предшествующая описываемой нами фазе (в частности, вавилонское право), не знала кредита, известного во всех архаических обществах, существующих вокруг нас. Вот как просто и реалистично можно решить проблему двух «моментов времени», которые договор соединяет и которые уже исследовал Дави[234].

Не менее значительна роль, которую в этих трансакциях у индейцев играет понятие чести.

Нигде индивидуальный престиж вождя и престиж его клана не связаны так тесно с расходами и точным ростовщическим расчетом при возмещении принятых даров, с тем чтобы превратить в должников тех, кто сделал должниками вас. Потребление и разрушение при этом действительно не знают границ. В некоторых видах потлача от человека требуется истратить все, что у него есть, и ничего не оставлять себе[235]. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть также самым безумным расточителем. Принцип антагонизма и соперничества составляет основу всего. Политический статус индивидов в братствах и кланах, ранги разного рода достигаются «войной имуществ»[236] так же, как и войной, удачей, наследованием, союзом или браком. Но все рассматривается так, как если бы это была только

---

[234] *Davy*. Foi jurée. P. 207.

[235] О раздаче всей собственности у квакиютлей см.: *Boas*. Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians. Rep. Amer. Nat. Mus., 1895 (далее — Sec. Soc.). P. 469. О том же в случае инициации у коскимо: там же. С. 551. О перераспределении у шусвап: *Boas*. 7th Rep., 1890. P. 91. *Свэнтон* (Tlingit Indians. 21th Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn. P. 442; далее — Tlingit) приводит слова (из речи): «Он все истратил, чтобы показать его» (своего племянника). О перераспределении всего, что было добыто в результате игры, см.: *Swanton*. Texts and Myths of the Tlingit Indians. Bull. № 39 Bur. of Am. Ethn. (далее — Tlingit T. M. ). P. 139.

[236] Об имущественной войне см. песнопение Маа (Sec. Soc., с. 577, 602): «Мы сражаемся с помощью имущества». Оппозиция война богатств — война крови встречается в речах, произнесенных на том же потлаче 1895 г. в Форте Руперт. См. *Boas and Hunt*. Kwakiutl Texts, 1re serie. Jesup Expedition. T. 3 (далее — Kwa., т. 3). P. 485, 482; ср. Sec. Soc., p. 668, 673.

борьба богатств»[237]. Бракосочетание детей, участие в братствах осуществляются только в процессе обменных и ответных потлачей. Их теряют в потлаче, как теряют на войне, в игре, на скачках, в борьбе[238]. В ряде случаев их даже не дарят и возмещают, а просто разрушают[239],

---

[237] См., в частности, миф о Хайасе (Haida Texts. Jesup. VI, № 83, Masset), который потерял «лицо» в игре и от этого умер. Его сестры и племянники надевают траур, устраивают потлач с целью реванша, и он воскресает.

Уместно было бы изучить в связи с этим игру, которая даже у нас рассматривается не как договор, но как ситуация вовлечения чести и отдачи благ, которые в конце концов можно было бы не отдавать. Игра есть форма потлача и системы даров. Сама ее распространенность на северо-западе Америки примечательна. Насколько известно, у квакиютлей (см.: Ethn. Kwa., p. 1394, s. v. *эбаиу*: кости (?); s. v. *лепа* с. 1435; ср. *леп* — с. 1448 — «второй потлач, танец»; ср. с. 1423, s. v. *маквакте*) игра не имеет такого значения, как у хайда, тлинкитов и цимшиан. Последние — закоренелые и постоянные игроки. Правила и названия см. в описании игры чурками у хайда (*Swanton*. Haida. Jesup Exped. V. 1. P. 58 и сл.; 141 и сл). О той же игре у тлинкитов с описанием названий чурок см.: *Swanton*. Tlingit. P. 443. Обычный тлинкитский *нак*, фигура, которая выигрывает, соответствует *джилу* у хайда.

Рассказываемые истории полны легенд об играх, о вождях, потерявших все в игре. Один вождь цимшиан проиграл даже детей и родителей (Tsim. Myth. P. 207, 101; ср, *Boas*, там же. P. 409). В одной легенде хайда рассказывается о всеобщей игре цимшиан против хайда. См. Haida T. M. P. 322. Ср. такую же легенду об играх против тлинкитов (там же. С. 95). Каталог тем подобного рода можно найти в: *Boas*. Tsim. Myth. P. 847, 843. Этикет и мораль требуют, чтобы выигравший оставлял свободу проигравшему, его жене и детям (Tlingit T. M. P. 137). Нет нужды подчеркивать близость этой особенности к азиатским легендам.

Впрочем, здесь имеются бесспорные азиатские влияния. О распространении азиатских игр, основанных на случайности, в Америке см. прекрасную работу Э. Б. Тайлора: On American Lot-games, as Evidence of Asiatic Intercourse. Bastian Festschr. In Suppl. Int. Arch. f. Ethn., 1896. S. 55 и сл.

[238] Дави изложил тему вызова, соперничества. К этому необходимо добавить тему пари. См., например: *Boas*. Indianische Sagen. S. 203–206. Пари по поводу еды, борьбы, возвышения и т. д. присутствуют в легендах. Перечень тем ср. там же, с. 363. Пари и в наши дни является остатком этого права и этой морали. Оно связано только с честью и доверием и, однако, заставляет циркулировать богатства.

[239] Относительно потлачей, связанных с разрушением, см.: *Davy*. Foi jurée. P. 224. К этому следует добавить следующие наблюдения. Отдавать — уже значит разрушать (см. Sec. Soc. P. 334). Часть ритуалов дарения включает разрушения. Например, ритуал выплаты приданого или, как называет его Боас, «выплаты брачного долга» содержит церемонию, которая называется «топить лодку» (Sec. Soc. P. 518, 520). Но это церемония символическая.

не стремясь создавать даже видимость желания получить что-либо обратно. Сжигают целые ящики рыбьего жира (candle-fisch) или китового жира[240], сжигают дома и огромное множество одеял, разбивают самые дорогие медные изделия, выбрасывают их в водоемы, чтобы подавить, унизить соперника[241]. Таким образом обеспечивают продвижение по социальной лестнице не только самого себя, но также и своей семьи. Такова, стало быть, правовая и экономическая система, в которой тратятся и перемещаются значительные богатства. Если

Однако поездки на потлач хайда и цимшиан включают реальное разрушение лодок прибывших. У цимшиан их уничтожают по прибытии, после усердной помощи при выгрузке всего, что в них было, а затем отдают свои лучшие лодки при отъезде (*Boas.* Tsim. Myth. P. 338).

Разрушение же в собственном смысле составляет, по-видимому, высшую форму траты. У цимшиан и тлинкитов ее называют «убивать собственность» (*Boas.* Tsim. Myth. P. 344; *Swanton.* Tlingit. P. 442). В действительности так обозначают даже раздачу одеял: «сколько одеял было потеряно, чтобы его увидеть» (Tlingit, там же).

В эту практику разрушения в потлаче вторгаются также две движущие силы. Во-первых, тема войны: потлач — это война. Он носит название «танец войны» у тлинкитов (*Swanton.* Tlingit. P. 458; ср. с. 436). Точно так же как на войне, можно овладеть масками, именами и привилегиями убитых обладателей, в войне собственностей убивают собственность: либо свою, чтобы другие ею не обладали, либо собственность других, отдавая им имущество, которое они будут обязаны вернуть или не смогут вернуть.

Вторая тема — это тема жертвоприношения (см. выше). Если собственность убивают, то это поэтому, что у нее есть жизнь (см. далее). Глашатай говорит: «Пусть наша собственность остается в живых усилиями нашего вождя, пусть наша медь остается несломанной» (Ethn. Kwa., p. 1285, 1. 1. Возможно, даже значения слова *yäq* — «пасть мертвым», «раздавать потлач» (ср. Kwa. T. 3. P. 59, 1. 3; Index, Ethn. Kwa.) объясняются таким образом.

Но в принципе речь идет главным образом о передаче, как и в обычном жертвоприношении, о вещах, разрушаемых для духов, в данном случае для предков клана. Эта тема, естественно, наиболее развита у тлинкитов (*Swanton. Tlingit.* P. 443, 462), у которых предки не только присутствуют на потлаче и используют разрушения, но пользуются также подарками, даваемыми их живыми тезками. Разрушение огнем, по-видимому, характерно для этой темы. См. очень интересный миф у тлинкитов. Tlingit T. M. P. 82. О жертвоприношении в огне у хайда (скидегейт): *Swanton.* Haida Texts and Myths. Bull. Bur. Am. Ethn., № 29 (далее — Haida T. M.). P. 36, 28, 91. Тема менее явно выражена у квакиютлей, у которых существует, однако, божество, называемое «сидящий на огне», которому, например, приносят в жертву одежду больного ребенка с целью заплатить ему. Ethn. Kwa. P. 705, 706.

[240] *Boas.* Sec. Soc. P. 353, etc.

[241] См. далее насчет слова *n!эс.*

угодно, можно назвать эти перемещения обменом или даже коммерцией, продажей[242], но это коммерция благородная, проникнутая этикетом и великодушием. Во всяком случае, когда она осуществляется в другом духе, с целью непосредственного получения прибыли, она становится объектом подчеркнутого презрения[243].

Как мы видим, понятие чести, активно действующее в Полинезии, всегда присутствующее в Меланезии, здесь производит настоящие опустошения. В этом пункте классические учения также неправильно оценивают значение побудительных причин человеческого поведения и всего, чем мы обязаны предшествующим нам обществам. Даже столь искушенный ученый, как Ювелен, счел необходимым выводить понятие чести, рассматриваемое как лишенное эффективности, из понятия магической эффективности[244]. Он усматривает в чести, престиже лишь заменитель этой эффективности. Реальность сложнее. Понятие

[242] По-видимому, даже сами слова «обмен» и «продажа» чужды языку квакиютлей. Я нахожу слово «продажа» в различных глоссариях Боаса только в связи с выставлением на продажу меди. Но это выставление на аукционе вовсе не является продажей, это нечто вроде пари, соревнования в великодушии. А что касается слова «обмен», я нахожу его только в форме *ау*, но в тексте (Kwa. T. 3. P. 77, 1, 41) оно применяется к изменению имени.

[243] См. выражения «жадный до пищи» (Ethn. Kwa. P. 1462), «желающий быстро разбогатеть» — там же, с. 1394. См. великолепное проклятие, направленное против «малых вождей»: «Малые, обдумывающие; малые, работающие; ... побежденные; ... обещающие дать лодки; ... берущие даваемую собственность; ... стремящиеся приобрести собственность; ... работающие только ради собственности (термин, переводимый как “property”, это *манек* — «возвращать расположение» — там же, с. 1403), предатели». Там же, с. 1287, строки 15–18. Ср. другую речь, в которой говорится о вожде, устроившем потлач, и о людях, которые его принимают и никогда не возмещают: «Он пригласил их, угощал их ... заботился о них», там же, с. 1293, ср. с. 1291. См. другие проклятия в адрес «малых» — там же, с. 1381.

Не следует думать, что мораль этого рода противоположна экономии или вызвана первобытно-коммунистической ленью. Цимшианы осуждают скупость и рассказывают о главном герое, Вороне (творце), как он был изгнан своим отцом, потому что был жадным (Tsim. Myth. P. 61, ср. с. 444). Такой же миф существует у тлинкитов. Последние также осуждают лень и попрошайничество гостей и рассказывают, как были наказаны Ворон и люди, которые ходят из селения в селение, напрашиваясь на приглашение (Tlingit M. T. P. 260; ср. 217).

[244] Injuria. Mélanges Appleton; Magie et droit individuel. Année soc., 10. P. 28.

чести в не меньшей мере присуще этим цивилизациям, чем понятие магии[245]. Сама полинезийская *мана* символизирует не только магическую силу каждого существа, но также его честь, и один из лучших переводов этого слова — авторитет, богатство[246]. Потлач у тлинкитов и хайда состоит во взгляде на взаимные услуги как на честь[247]. Даже в подлинно первобытных племенах, таких как австралийские, вопросы чести столь же чувствительны, как в наших обществах, где получают удовлетворение от поставок, пищевых подношений, обрядов так же,

---

[245] За честь участия в танцах у тлинкитов платят (Tl. M. T., p. 141). Платят вождю, поставившему танец. У цимшиан: «Все делают ради чести... Богатство и демонстрируемое тщеславие превыше всего» (*Boas*. Fifth Report, 1899. P. 19). Уже Дункан (см. *Mayne*. Four years. P. 265) говорил: «для простого хвастовства вещью». Впрочем, значительное множество ритуалов, не только ритуал возвышения и др., но также и состояние, например, в «поднятии меди» у квакиютлей (Kwa. T. 3. P. 499, 1, 26), «поднятии копья» у тлинкитов (Tl. M. T. P. 117), «водружении столба потлача», погребального и тотемического, «поднятии балки» дома, старинного шеста с призом, выражают такого же рода принципы. Не следует забывать, что потлач имеет целью выяснить, какая семья самая «высокая» (см. комментарии вождя катишан по поводу мифа о Вороне у тлинкитов — T. 1. M. T., c. 119, алф. указ.).

[246] *Tregear*. Maori Comparative Dictionary, s. v. «Мана».

Было бы уместно изучить понятие самого богатства. С точки зрения, которая нас сейчас занимает, богатый человек — тот, который обладает *маной* в Полинезии, "auctoritas"* в Риме, а в этих американских племенах — человек «широкий», *валас* (Ethn. Kwa., p. 1396). Но нам необходимо лишь указать на связь между понятиями богатства, авторитета, права управлять теми, кто получает подарки, и потлачем; эта связь весьма определенна. Например, у квакиютлей один из наиболее важных кланов — это валасака (то же название носят семья, танец и фратрия). Это имя означает «великие, идущие сверху», раздающие на потлаче. *Валасила* означает не только богатства, но также «раздачу одеял по случаю выставления на продажу меди». Другая метафора состоит в представлении о том, что индивид делается «тяжелым» устроенными потлачами (Sec. Soc., p. 558, 559). О вожде говорится, что он «проглотил племена», которым он раздал свои богатства; его «тошнит от собственности» и т. д.

[247] В одном песнопении тлинкитов говорится о фратрии ворона: «Это она делает "волков" *valuable* [ценимыми]» (T1. M. T., p. 398, № 38). Принцип, согласно которому даваемые и возвращаемые «уважение» и «почести» включают дары, весьма четко выражен (*Swanton*. Tlingit, p. 451; *Swanton*. Haida, p. 162) и освобождает от возмещения некоторых подарков.

как и от даров[248]. Люди научились связывать между собой честь и имя задолго до того, как научились расписываться.

Потлач северо-запада Америки был достаточно изучен во всем, что касается самой формы договора. Необходимо, однако, выявить место, которое должны занять исследования потлача, проведенные Дави и Леонардом Адамом[249], в более широких рамках интересующего нас предмета. Ибо потлач гораздо больше, чем юридический феномен: он один из тех феноменов, которые мы предлагаем называть «тотальными». Он является религиозным, мифологическим и шаманистским, поскольку вожди, участвующие в нем и представляющие его, олицетворяют в нем предков и богов, имена которых они носят, танцы которых они исполняют и во власти чьих духов они находятся[250].

---

[248] Ср. далее (Заключение).

Этикет пира, дара, которые принимаются с достоинством, которых не домогаются, отчетливо выражен в этих племенах. Укажем только на три поучительных, с нашей точки зрения, факта у квакиютлей, хайда и цимшиан: вожди и знать на пирах едят мало, много едят зависимые и простые люди; они изображают «гурманов» в точном смысле (*Boas.* Kwa. Ind. Jesup. V. II. P. 427, 430). Об опасностях переедания в мифах см.: Tsim. Myth. P. 59, 149, 153 и др. Они поют на пиру (Kwa. Ind. Jesup Exped. V. II. P. 430, 437). Гудят в раковину, «чтобы сказали, что мы не умираем с голоду» (Kwa. T. 3. P. 486). Знатный человек никогда не упрашивает. Врачующий шаман никогда не просит плату, его «дух» запрещает ему это (Ethn. Kwa. P. 3731, 742; Haida T. M. P. 238, 239). У квакиютлей существуют, однако, братство и танец «нищих».

[249] Библиографию см. выше. С. 142, 143.

[250] В потлаче тлинкитов и хайда особенно развит этот принцип. Ср. Tlingit Indians. P. 443, 462. См. также речь в Tl. M. T., p. 373. Духи курят в то же время, когда курят приглашенные. Ср. с. 385, 1. 9: «Мы, пляшущие здесь для вас, мы на самом деле не являемся самими собой. Это наши давно умершие дяди пляшут здесь». Приглашенные — это духи, приносящие удачу, *гона-кадет* (там же, с. 119, примеч. «а»). Фактически здесь мы видим просто-напросто смешение двух принципов — жертвоприношения и дара, аналогичных всем приводившимся ранее фактам, исключая, может быть, воздействие на природу. Давать живым — значит давать мертвым. В одной замечательной истории у тлинкитов (Tl. M. T., p. 227) рассказывается, что один воскресший индивид знает, как был ранее устроен для него потлач; тема духов, упрекающих живых за то, что они не устроили потлач, встречается часто. У квакиютлей, несомненно, существовали те же принципы. См. речь в: Ethn. Kwa., p. 788. У цимшиан живые представляют мертвых; Тейт пишет Боасу: «Приношения появляются главным образом в форме подарков, даваемых на празднике». Tsim. Myth., p. 452 (исторические легенды), 287. Перечень тем для сравнений с хайда, тлинкитами и цимшианами см. *Boas,* там же. С. 846.

Он является экономическим, и надо измерять стоимость, значение, основания и следствия этих соглашений, огромных, даже если исходить из сегодняшней европейской стоимости[251]. Потлач есть также феномен социально-морфологический: собрание племен, кланов и семей, даже наций сообщает ему нервозность, чрезвычайное возбуждение. Люди братаются и в то же время остаются чужими; они общаются и противодействуют друг другу в гигантской коммерции и постоянном турнире[252]. Мы не касаемся чрезвычайно многочисленных эстетических явлений. Наконец, даже с юридической точки зрения, в придачу к тому, что уже выявлено в форме этих контрактов и в том, что можно было бы назвать человеческим объектом договора, в придачу к юридическому статусу договаривающихся сторон (кланов, семей, рангов и брачующихся) надо добавить вот что: материальные объекты договоров, обмениваемые в них вещи, также обладают особым свойством, заставляющим их давать и особенно возмещать.

Если бы не недостаток места, в ходе наших рассуждений было бы полезно разграничить четыре формы потлача на северо-западе Америки: 1) потлач, в котором участвуют исключительно или почти исключительно фратрии и семьи вождей (тлинкиты); 2) потлач, в котором фратрии, кланы, вожди и семьи играют примерно равную роль; 3) потлач между вождями, выступающими друг против друга кланами (цимшианы); 4) потлач вождей и братств (квакиютли). Но подобное разграничение потребовало бы слишком много места, и, кроме того, три формы из четырех (за исключением той, что у цимшиан) были выделены и представлены Дави[253]. Наконец, в части, касающейся нашего исследования, направленного на три темы дара: обязанности давать, обязанности брать и обязанности возмещать, эти четыре формы потлача относительно одинаковы.

---

[251] См. далее несколько примеров цены на медь.

[252] Краузе (Tlinkit Indianer. S. 240) хорошо описывает эти способы общения между племенами тлинкитов.

[253] *Davy*. Foi jurée. P. 171 и сл., 251 и сл. Форма цимшиан не очень отличается от формы хайда. Возможно, клан в ней выступает более активно.

### Три обязанности: давать, получать, возмещать

*Обязанность давать составляет сущность потлача.* Вождь должен устраивать потлач за себя, своего сына, зятя или дочь[254], за своих умерших[255]. Он сохраняет свой ранг в племени и в деревне, даже в собственной семье, он поддерживает свой ранг среди вождей[256], в национальном и международном масштабе, только если доказывает, что духи и богатство постоянно посещают его и ему благоприятствуют[257], что богатство это обладает им, а он обладает богатством[258], и доказать наличие этого богатства он может, лишь тратя его и распре-

---

[254] Нет смысла повторять доказательство Дави относительно связи между потлачем и политическим статусом, в частности статусом зятя или сына. Не стоит также комментировать объединительную ценность пиров и обменов. Например, обмен лодками между двумя духами приводит к тому, что с этих пор у них «только одно сердце»; один из них становится тестем, другой – зятем (Sec. Soc., p. 387). Другой текст (Kwa. T. 3. P. 274) добавляет: «это было так, как если бы они обменялись именами». См. также там же, 3, с. 23: в мифе о празднике нимкиш (еще одно племя квакиютлей) свадебный пир имеет целью ввести девушку в деревню, «где она будет есть в первый раз».

[255] Траурный потлач засвидетельствован и достаточно хорошо изучен у хайда и цимшиан. У цимшиан он, по-видимому, более тесно связан с концом траурной церемонии, с сооружением тотемического столба и кремацией (Tsim. Myth., p. 534 и сл.). Боас не сообщает о траурном потлаче у квакиютлей, но мы находим описание потлача этого рода в мифе (Kwa. T. 3. P. 407).

[256] О потлаче для поддержания своего права на герб см.: *Swanton*. Haida, p. 107. См. историю Легека (Tsim. Myth. P. 386). Легек – это титул главного вождя цимшиан. См. также там же, с. 364 – рассказы вождя Несбаласа, другого важного титула вождя цимшиан, и его насмешки над вождем Хаимасом. Один из наиболее важных титулов у квакиютлей (левикилак) – это Дабенд (Kwa. T. 3. P. 19, 1.22. Ср. *дабенд-гал'ала* – Ethn. Kwa. P. 1406, кол. 1), который до потлача носит имя, означающее «неспособный прийти к концу», а после потлача принимает имя, означающее «способный прийти к концу».

[257] Один вождь квакиютлей говорит: «Это моя гордость: имена, корни моей семьи, все мои предки были...» (здесь он называет свое имя, которое одновременно является титулом и именем нарицательным) «устроителями *максва*» (большого потлача). Ethn., Kwa. P. 887, 1.54; ср. с. 843, 1.70.

[258] См. далее (в речи): «Я укрыт собственностью. Я богат собственностью. Я считаю собственность». Ethn., Kwa. P. 1280, 1.18.

деляя, унижая других, помещая их в тени своего имени[259]. Знатный квакиютль и хайда обладают точно таким же понятием о «лице», как китайский ученый или чиновник[260]. Об одном из великих мифических вождей, не дававшем потлач, говорится, что у него было «испорченное лицо»[261]. Выражение здесь даже более точное, чем в Китае. Ибо на северо-западе Америки потерять престиж — значит одновременно потерять душу: это действительно «лицо», танцевальная маска, право воплощать дух, носить герб, тотем, *персона*, которые вступают в игру и которые теряют в потлаче[262], в игре даров[263], как теряют

[259] Купить медную пластину — значит поместить ее «под именем покупателя». *Boas.* Sec. Soc., p. 345. Другая метафора состоит в том, что имя дающего потлач «тяжелеет» благодаря данному потлачу (Sec. Soc., p. 349) и «теряет в весе» от принятого потлача (Sec. Soc., p. 345). Существуют и другие выражения той же идеи превосходства дарителя над принимающим дар, в частности понятие о том, что последний — нечто вроде раба, покуда он себя не выкупил (тогда «имя плохое», говорят хайда). *Swanton.* Haida, p. 70; ср. далее. Тлинкиты говорят, что «дары кладут на спину принимающих их людей». *Swanton.* Tlingit. P. 428. У хайда существуют два весьма симптоматичных выражения: «работать иглой», «быстро орудовать иглой» (ср. выше новокаледонское выражение); оно означает, по-видимому, «бороться с низшим». *Swanton.* Haida. P. 162.

[260] См. рассказ о Хаимасе, о том, как он потерял свободу, привилегии, маски и др., своих духов-помощников, семью и собственность: Tsim. Myth. P. 361, 362.

[261] Ethn. Kwa., p. 805. Хант, квакиютльский информатор Боаса, писал ему: «Я не знаю, почему вождь Максуиалидзе (что означает “дающий потлач”) никогда не устраивал праздник. Это конец. Поэтому он был назван Келсем, то есть Испорченное лицо». Там же, 1.13–15.

[262] Потлач в действительности вещь опасная, и в том случае, когда его не дают, и тогда, когда его принимают. Люди, пришедшие на мифический потлач, однажды из-за этого умерли (Haida T. Jesup, VI. P. 626; ср. с. 667 — тот же миф у цимшиан). Ср.: *Boas.* Indianische Sagen. S. 356, № 58. Опасно вступать в связь с сущностью того, кто даст потлач, например угощаться на потлаче духов в потустороннем мире. Легенду квакиютлей (авикеноки) см. в: Ind. Sagen. S. 239. См. прекрасный миф о Вороне, извлекающем из своего тела много еды: у чтатлоков — см. Ind. Sagen. S. 76; у нутка — там же, с. 106. Сравнения см.: *Boas.* Tsim. Myth., p. 694, 695.

[263] Потлач — это действительно игра и испытание. Например, испытание состоит в том, чтобы не икать во время пиршества. Говорят: «Лучше умереть, чем икать». *Boas.* Kwakiutl Indians. Jesup Expedition, т. 5, ч. 2. P. 428. См. формулу вызова: «Заставили наших гостей опорожнить их (блюда)... » Ethn. Kwa., p. 991. 1.43; ср. с. 992. О неопределенности смысловых различий между словами, означающими «давать еду», «воздавать за еду» и «реванш», см. глоссарий (Ethn. Kwa., s. v. *иелеза, иенка*: «давать еду», «возмещать», «брать реванш»).

их на войне[264] или вследствие ритуальной ошибки[265]. Во всех этих обществах спешат давать. В любой момент, выходящий за рамки повседневности, не считая даже зимних торжеств и собраний, вы должны пригласить друзей, разделить с ними плоды удачной охоты или собирательства, идущие от богов и тотемов[266]; вы должны распределять среди них все, что раздается на потлаче, где человек был приглашенным[267]; вы должны выражать признательность по-

---

[264] См. выше уподобление потлача и войны. Нож на конце палки — символ потлача у квакиютлей. Kwa. T. 3. P. 483. У тлинкитов это поднятое копье. Tlingit M. T. P. 117. См. ритуалы компенсационного потлача у тлинкитов. О войне людей клоо против цимшиан см.: Tlin. T. M. P. 432, 433, примеч. 34. Существуют танцы, исполняемые для того, чтобы сделать кого-то рабом, и потлач без танца с целью убить кого-то. Ср. далее ритуал дара медных пластин (с. 226–227, примеч. 354).

[265] О ритуальных ошибках у квакиютлей см.: *Boas*. Sec. Soc. P. 433, 507 и др. Искупление состоит именно в том, чтобы дать потлач или по крайней мере подарок.

В этом содержится чрезвычайно важный правовой и ритуальный принцип всех этих обществ. Раздача богатств играет роль покаяния, искупительной жертвы духам и восстановления общности с другими людьми. Отец Ламбер (Moeurs des sauvages néo-calédoniens, p. 66) отмечал уже у канаков право родственников по женской линии требовать компенсацию, если один из них прольет свою кровь в семье своего отца. Точно такой же институт обнаруживается у цимшиан, об этом см.: *Дункан. Mayne*. Four Years. P. 265; ср. с. 296 (потлач в случае гибели сына). Институт *муру* у маори, вероятно, следует уподобить этому институту.

Потлач выкупа за пленных должен интерпретироваться таким же образом, так как семья, допустившая его рабство, должна дать потлач не только для того, чтобы забрать пленного, но также и для того, чтобы восстановить «имя». См. историю Дзебасы: Tsim. Myth., p. 388. О том же правиле у тлинкитов см.: *Krause*. Tlingit Indianer. S. 245; *Porter*. XIth Census. P. 54; *Swanton*. Tlingit. P. 449.

Потлачи искупления ритуальных ошибок у квакиютлей многочисленны. Но надо отметить искупительный потлач родителей близнецов, собирающихся работать: Ethn. Kwa., p. 691. Надо устроить потлач тестю, чтобы вернуть жену, ушедшую от вас... очевидно, по вашей вине. См. словарь, там же, с. 1423, кол. I, внизу. Принцип может употребляться фиктивно: когда вождь хочет найти повод для потлача, он отсылает свою жену к тестю, с тем чтобы иметь возможность для новой раздачи богатств. *Boas*. 5th Report. P. 42.

[266] Длинный перечень обязанностей, связанных с празднествами после рыбной ловли, собирательства, охоты, открытия ящиков с консервированными продуктами, приведен в первом томе работы: Ethn. Kwa. P. 757 и сл.; ср. с. 607 и сл. относительно этикета и пр.

[267] См. выше Tsim. Myth.

дарками за всякую услугу[268], услуги вождей[269], зависимых людей, родственников[270] — и все это делается, по крайней мере среди знати, из страха нарушить этикет и потерять свой ранг[271].

Обязанность приглашать совершенно очевидна, когда она выполняется кланами по отношению к кланам или племенам и по отношению к племенам. Она имеет смысл лишь в том случае, когда применяется к людям, не входящим в семью, клан или фратрию[272]. Надо приглашать всех, кто может[273] и очень хочет[274] прийти или

---

[268] См. Tsim. Myth., p. 512, 439; ср. с. 534 о плате за услуги. Пример у квакиютлей — плата счетчику одеял. Sec. Soc., p. 614, 629 (пимкиш, летний праздник).

[269] У цимшиан есть замечательный институт, предписывающий раздел между потлачем вождей и потлачем вассалов и определяющий соответствующую часть того и другого. Хотя соперники сталкиваются внутри различных феодальных классов, разделенных на кланы и фратрии, существуют, однако, права, действующие от класса к классу. *Boas*. Tsim. Myth. P. 539.

[270] О плате родственникам см.: Tsim. Myth. P. 534; ср. *Davy*. Foi jurée, p. 196 — о противоположных системах распределения потлача семьями у тлинкитов и хайда.

[271] В одном мифе хайда племени массет (Haida Texts, Jesup, VI, № 43) рассказывается, как один старый вождь устроил недостаточно солидный потлач; другие его больше не приглашают, он умирает от этого, его племянники сооружают его статую, устраивают праздник, десять праздников от его имени — тогда он воскресает. В другом мифе массет (там же, с. 727) дух, обращаясь к вождю, говорит ему: «У тебя слишком много собственности, надо устроить из нее потлач» (*вал* — «распределение», ср. слово *валгал* — «потлач»). Он строит дом и платит строителям. В другом мифе (там же, с. 723, 1.34) вождь говорит: «Я не сохраню для себя ничего»; ср. далее: «Я устрою потлач (*вал*) десять раз».

[272] О том, как кланы регулярно встречаются друг с другом, см.: *Boas*. Sec. Soc. P. 343 (квакиютли); *Boas*. Tsim. Myth. P. 497 (цимшианы). Вещь идет сама собой в местность фратрии. См. *Swanton*. Haida. P. 162; Tlingit. P. 424. Этот принцип прекрасно представлен в мифе о Вороне (Tlingit T. M. P. 115 и сл.).

[273] Естественно, могут не приглашать тех, кто нарушает традиции, кто не устраивает праздников, кто не носит имен праздников (Хант в: Ethn. Kwa., p. 707); тех, кто не вернул потлач (ср. там же, указатель, s. v. *Ваиа* и *Ваиано Лела*, p. 1395; ср. с. 358, 1.25).

[274] Отсюда постоянно повторяющийся рассказ (свойственный также и нашему европейскому и азиатскому фольклору) об опасности, коренящейся в неприглашении сироты, обездоленного, случайно появившегося бедняка. Примеры: Indianische Sagen. S. 301, 303. См.: Tsim. Myth., p. 295, 292 (о нищем, который является тотемом, тотемическим богом). Каталог тем см.: *Boas*. Tsim. Myth., p. 784 и сл.

приходит[275] на праздник, на потлач[276]. Забвение этого имеет пагубные последствия[277]. Один важный миф цимшиан[278] показывает, в каком состоянии духа зародилась существенная тема европейского фольклора: тема злой феи, которую забыли пригласить на крестины и на свадьбу. Канва установлений, на которой вышита эта тема, здесь четко обозначена; мы видим, в каких цивилизациях она функционировала. Принцесса из одной деревни цимшиан появилась в «краю выдр» и рождает чудесным образом от «Маленькой Выдры». Она возвращается со своим ребенком в деревню своего отца, вождя. «Маленькая Выдра»* ловит больших белых палтусов, которыми его дед угощает всех своих собратьев, вождей всех племен. Он представляет внука всем и советует им не убивать его, если они его встретят на рыбной ловле в облике животного: «Вот мой внук, принесший для вас эту пищу, которой я угощал вас, гости мои». Таким образом, дед разбогател от всякого рода имущества, которое приносили ему, когда к нему приходили угощаться китовым и тюленьим мясом, свежей рыбой, которую «Маленькая Выдра» приносила в голодные зимы. Но в гости забыли пригласить одного вождя. Однажды, когда экипаж лодки из племени, которым пренебрегли, встретил в море «Маленькую Выдру», державшую в зубах большого тюленя, лучник с лодки убил «Маленькую Выдру» и забрал тюленя. И дед, и племена искали «Маленькую Выдру» до тех пор, пока не узнали, что произошло с забытым племенем. Последнее принесло извинения; оно не знало «Маленькую Выдру». Ее мать-принцесса умерла

---

[275] У тлинкитов есть замечательное выражение: приглашенные считаются «плавающими», их лодки «блуждают по морю», приносимый ими тотемический столб уносит ветром, останавливает же их потлач, приглашение. Tl. M. T., p. 394, № 22; p. 395, № 24 (в речах). Один из достаточно распространенных среди квакиютлей титулов вождя — это «тот, к кому гребут»; это также «место, куда приходят». Ethn. Kwa., p. 187, 1.10 и 15.

[276] Оскорбление, нанесенное неприглашением кого-нибудь, приводит к тому, что его родственники солидаризируются с ним и также не приходят на потлач. В одном мифе цимшиан духи не приходят, пока не приглашен Большой Дух, когда же его пригласили, они все приходят. Tsim. Myth. p. 277. В одной истории рассказывается, что, когда не был приглашен великий вождь Несбалас, другие вожди цимшиан не пришли; они сказали: «Он вождь, нельзя ссориться с ним». Там же. С. 357.

[277] Оскорбление имеет политические последствия. Пример: потлач тлинкитов с восточными атапасками. *Swanton.* Tlingit. P. 435. Ср.: Tling. T. M., p. 117.

[278] Tsim. Myth., p. 170, 171.

от горя; невольный виновник вождь принес вождю-деду разного рода подарки в качестве искупления. И миф заключает[279]: «Вот почему народы устраивали большие праздники, когда рождался и получал имя сын вождя: чтобы все его знали». Потлач, распределение благ, составляет фундаментальный акт «признания»: военного, юридического, экономического, религиозного, во всех смыслах слова. Вождя или его сына «признают», и ему становятся «признательными»[280].

Иногда ритуал праздников у квакиютлей[281] и других племен этой группы выражает тот же принцип обязательности приглашения. Случается, что часть церемоний начинается церемонией Собак. Собаки представлены людьми в масках, которые уходят из одного дома, с тем чтобы силой проникнуть в другой. Церемония напоминает о событии, когда люди из трех других кланов племени собственно квакиютлей не пригласили представителей наиболее высокопоставленного среди них клана гетела[282]. Последние не захотели остаться «непосвященными», оии проникли в дом для танцев и все разрушили.

*Обязанность принимать* носит не менее принудительный характер. Отказаться от дара, от потлача не имеют права[283]. Действовать так — значит обнаружить боязнь необходимости вернуть, боязнь оказаться «уничтоженным», не ответив на подарок. В действительности это как раз и значит быть «уничтоженным». Это означает «потерять вес» своего имени[284]; это или заранее признать себя побежденным[285], или, напротив, в некоторых случаях провозгласить себя победителем и непобедимым[286]. Реально, вероятно, по крайней мере у квакиютлей

[279] Боас помещает в примечания эту фразу текста Тейта, его туземного редактора (там же, с. 171, алф. указ.). Надо, наоборот, увязать мораль мифа с самим мифом.

[280] Ср. деталь мифа цимшиан о негунаках (там же, с. 287 и сл.) и примеч. на с. 846 относительно аналогов этой темы.

[281] Пример: при приглашении на праздник черной смородины глашатай говорит: «Мы приглашаем вас, вас, непришедших». Ethn. Kwa., p. 752.

[282] *Boas.* Sec. Soc., p. 543.

[283] У тлинкитов приглашенных, которые два года медлят, прежде чем прийти на потлач, относят к «женщинам». Tl. M. T., p. 119, алф. указ.

[284] *Boas.* Sec. Soc., p. 345.

[285] Квакиютли обязаны приходить на праздник тюленей, даже если от жира их тошнит. Ethn. Kwa., p. 1046; ср. с. 1048: «Постарайся съесть все».

[286] Вот почему к приглашенным иногда обращаются с опаской — ведь, отвергая подарок, они объявляют о своем превосходстве. Один вождь квакиютлей говорит вождю коскимо (племя той же нации): «Не отказывайтесь от моего дружеского подарка, или мне будет стыдно, не отталкивайте моего сердца и пр. Я не из тех, кто чего-то домогается, не из тех, кто дает только тем, кто для него покупает (дает). Именно так, друзья мои». *Boas.* Sec. Soc., p. 546.

признанное положение в иерархии, победы в предыдущих потлачах позволяют отказываться от приглашения или даже в случае присутствия на празднике отказываться от дара без последующей войны. Но тогда потлач обязателен для отказавшегося; особенно необходимо устроить более богатый праздник жира, где может состояться точно такой же ритуал отказа[287]. Вождь, считающий себя выше, отказывается от подносимой ему ложки, наполненной жиром; он выходит за своей «медью» и возвращается с ней, чтобы «погасить огонь» (жира). Далее следует ряд формальностей, обозначающих вызов и обязывающих отказавшегося вождя устроить другой потлач, другой праздник жира[288]. Но в принципе любой дар всегда принимается и даже расхваливается[289]. Следует громко оценить приготовленную еду[290]. Но, принимая ее, знают, что берут на себя обязательство[291]. Дар принимают «на спину»[292]. Вещью и пиром не просто пользуются, но принимают вызов, а принять его смогли потому, что есть уверенность в ответе на него[293], в доказательстве равенства[294]. Сталкиваясь подобным образом,

287 *Boas*. Sec. Soc. P. 355.

288 См. другое описание праздника рыбьего жира и ягод салал (Ethn. Kwa. P. 774 и сл.); оно принадлежит Ханту и представляется наилучшим. Вероятно, к этому ритуалу прибегают также в случае, если не приглашают и не дарят. Один ритуал на подобном празднике, устраиваемом в знак презрения к сопернику, сопровождается песнями под барабан (там же, с. 770; ср. с. 764), как у эскимосов.

289 Формула у хайда: «Сделай то же самое, дай мне хорошую еду» (в мифе). Haida Texts. Jesup, VI, p. 685, 686. У квакиютлей — Ethn. Kwa. P. 767, 1.39; p. 738, 1.32; p. 770 (история По Лелаза).

290 Песни, выражающие недовольство, очень точны (у тлинкитов). Tlingit M. T., p. 396, № 26, 29.

291 У вождей цимшиан есть правило — посылать гонца обследовать подарки, которые приносят им приглашенные на потлач. Tsim. Myth., p. 184; ср. с. 430 и 434. Согласно королевскому указу 803 г. при дворе Карла Великого назначался чиновник, которому поручался подобный осмотр. Монье сообщил мне об этом факте, упоминаемом Деменье.

292 См. выше. Ср. латинское выражение *oere oboeratus* — «обремененный».

293 В мифе о Вороне у тлинкитов рассказывается, как Ворон не присутствует на празднике, потому что другие (противоположная фратрия; плохой перевод Свэнтона, следовало бы перевести: «фратрия, противоположная Ворону») шумно себя вели и пересекли среднюю линию, разделяющую в танцевальном доме две фратрии. Ворон опасается, как бы они не стали непобедимыми. Tl. M. T., p. 118.

294 Неравенство как следствие принятия хорошо показано в текстах квакиютлей. Sec. Soc., p. 355, 667, 1.17 и др.; ср. p. 669, 1.9.

вожди доходят до того, что оказываются в комических ситуациях, несомненно осознаваемых как комические. Как в древней Галлии или в Германии, как на наших студенческих, солдатских или крестьянских пирушках, пожирают огромное количество еды, гротескным образом «оказывают честь» тому, кто приглашает. Покорность проявляют даже потомки того, кому бросили вызов[295]. Уклониться от дарения, как и от принятия[296], — нарушить обычай, так же как и уклониться от возмещения[297].

*Обязанность отвечать на дары*[298] *— это весь потлач* в той мере, в которой не сводится к чистому разрушению. Сами же эти разрушения, чаще всего жертвенные, посвященные духам, по-видимому, не нуждаются в безусловном возмещении, особенно когда они совершаются верховным вождем в клане или вождем клана, уже признанного высшим[299]. Но в обычных условиях потлач всегда требует ответного потлача с избытком, и всякий дар должен возмещаться с избытком. Процент общего «избытка» колеблется от 30 до 100 в год. Даже если за

[295] Пример у тлинкитов см.: *Swanton*. Tlingit. P. 440, 441.

[296] У тлинкитов ритуал позволяет заставить заплатить себе больше и, с другой стороны, позволяет хозяину заставить приглашенного принять подарок: неудовлетворенный гость делает вид, что выходит; даритель предлагает ему двойной подарок, называя имя умершего родственника. *Swanton*. Tlingit Indians, p. 442. Вероятно, этот ритуал связывает качества, которые должны продемонстрировать обе договаривающиеся стороны, с духами их предков.

[297] См. речь (Ethn. Kwa., p. 1281): «Вожди племен никогда не отвечают на подарки, они сами подвергают себя напастям, а ты воспитываешься как великий вождь среди тех, кто обрек себя на невзгоды».

[298] См. повествование (исторический рассказ) во время потлача великого вождя Легека (титул принца у цимшиан) (Tsim. Myth., p. 386). Представителям хайда говорят: «Вы будете последними среди вождей, потому что вы не способны выбросить в море медные пластины, как это сделал великий вождь».

[299] Идеальным было бы устраивать потлач, который оставался бы без ответа. См. в речи: «Ты хочешь давать то, что не будет возмещено» (Ethn. Kwa. P. 1282, 1.63). Индивид, устроивший потлач, сравнивается с деревом, с горой (ср. выше, с. 72): «Я великий вождь, великое дерево, вы подо мной... изгородь вокруг меня... я даю вам имущество». Там же, с. 1290, строфа 1. «Поднимите шест потлача, это единственное толстое дерево, это единственный толстый корень...». Там же, строфа 2. Хайда выражают это метафорой копья. Люди принимающие «живут от его (вождя) копья». Haida Texts (Masset), p. 486. Это, впрочем, категория, взятая из мифов.

оказанную услугу человек получает одеяло от своего вождя, он вернет ему два по случаю свадьбы в семье вождя, возведения на трон сына вождя и т. д. Вождь же, в свою очередь, отдаст ему все вещи, которые он получит во время ближайших потлачей, когда противоположные кланы возместят ему его благодеяния.

Обязанность достойно возмещать носит императивный характер[300]. Если не отдаривают или не разрушают эквивалентные ценности, то навсегда теряют лицо[301].

Санкцией для обязанности отдаривать служит рабство за долги. Она функционирует по крайней мере у квакиютлей, хайда и цимшиан. Это институт, реально сопоставимый по своей природе и по функции с римским *nexum**. Индивид, который не смог вернуть долг или потлач, теряет свой ранг и даже ранг свободного человека. У квакиютлей, когда неплатежеспособный индивид берет взаймы, о нем говорят как о «продающем раба». Нет нужды еще раз отмечать тождество этого выражения и римского[302].

Хайда[303] говорят даже — как будто им известно латинское выражение — о матери, делающей подарок матери молодого вождя по поводу его помолвки со своей юной дочерью, что она «обвивает его нитью».

Но, подобно тому как тробрианская *кула* — это лишь крайний случай обмена дарами, потлач в обществах северо-западного побережья Америки — это лишь нечто вроде чрезвычайного следствия системы подарков. По крайней мере в краю фратрий, у хайда и тлинкитов, остаются существенные следы прежней совокупной поставки, столь характерной, впрочем, и для атапасков, важной группы родственных им племен. Подарками обмениваются по любому поводу, в связи с каждой «услугой», и все возмещается впоследствии или даже тотчас же,

---

300 См. рассказ об оскорблении за плохо возмещенный потлач (Tsim. Myth., p. 314). Цимшианы постоянно вспоминают о двух медных пластинах, которые им должны вернуть вутсеналуки (там же, с. 364).

301 «Имя» остается «разбитым» постольку, поскольку не разбили медную пластинку, по ценности равную вызову. *Boas*. Sec. Soc., p. 543.

302 Когда индивид, дискредитированный таким образом, берет взаймы, чтобы осуществить обязательное распределение и перераспределение, он «закладывает свое имя» и (синоним этого выражения) «он продает раба». *Boas*. Sec. Soc., p. 341. Ср. Ethn. Kwa., p. 1451, 1424; s. v. *келгелгенд*; ср. с. 1420.

303 Будущая жена может еще не родиться, а договор уже отдает в залог молодого человека. *Swanton*. Haida, p. 50.

с тем чтобы быть перераспределенным незамедлительно[304]. Цимшианы очень близки к соблюдению тех же правил[305]. И во многих случаях у квакиютлей они функционируют даже вне потлача[306]. Мы не будем настаивать на этом очевидном моменте: старые авторы не описывают потлач в других терминах, так что можно задаваться вопросом, составляет ли он особый институт[307] . Напомним, что у чинуков, одного из

---

[304] См. выше. В частности, обряды заключения мира у хайда, цимшиан и тлинкитов состоят в непосредственных и ответных поставках. На деле это обмены закладами (медные гербовые пластины) и залогами, рабами и женщинами. Например, в войне цимшиан против хайда (Haida T. M., p. 395): «Поскольку у них произошли браки с женщинами каждой из сторон, со своими противниками, потому что они боялись, что те могут снова рассердиться, был заключен мир». В войне хайда против тлинкитов происходил компенсационный потлач (там же, с. 396).

[305] См. выше и особенно: *Boas*. Tsim. Myth., p. 511, 512.

[306] У квакиютлей существует распределение собственности, реализуемое непрерывно в обоих направлениях (*Boas*. Sec. Soc., p. 418); повторная оплата на следующий год штрафов, уплачиваемых за ритуальные проступки (там же, с. 596); ростовщическая повторная оплата покупной цены невесты (там же, с. 365, 366, 518–520, 563, 423, 1.1).

[307] О слове «потлач» см. выше, с. 142, примеч. 13. Представляется, впрочем, что ни идея, ни предполагаемая номенклатура значений этого термина не имеют в языках северо-запада той точности, которую придает им англо-индейский ломаный язык на основе чинукского языка.

Во всяком случае, цимшианы различают *яок*, большой межплеменной потлач [*Boas* (*Tate*). Tsim. Myth., p. 537; ср. с. 511, 968], неточно переводимый как «потлач», и другие виды. Хайда различают *валгал* и *силка*, т. е. потлач похоронный и потлач, связанный с иными причинами. *Swanton*. Haida, p. 35, 178, 179, 68 (текст племени массет).

В языке квакиютлей и чинуков слово *поЛа* (насыщать) (Kwa. T. 3, p. 211, I, 13. *ПоЛ* – «сытый» – там же, 3, с. 25, 1.7), вероятно, означает не потлач, а пир или последствия пира. Слово *поЛас* означает устроителя пира (Kwa. T., 2-я серия; Jesup, т. 10, с. 79, 1.14; с. 43, 1.2), а также место, в котором насыщаются (легенда о титуле одного из вождей Дзавадаенок-су). Ср. Ethn. Kwa., p. 770, 1. 30. Наиболее распространенное имя в языке квакиютлей – это *п!Эс*, «раздавить» (имя соперника) (Ethn. Kwa., указатель) или также корзины в процессе опустошения (Kwa. T. 3, p. 93, 1.1; p. 451, 1.4). Большие племенные и межплеменные потлачи имеют свое собственное название – *максва* (Kwa. T. 3, p. 451, 1.15). Боас выводит из его корня *ма* два других слова, что выглядит не очень правдоподобно: одно из них – *мавил*, комната для инициации, а другое – название касатки (Ethn. Kwa., указатель). Действительно, у квакиютлей мы находим массу технических терминов для обозначения всякого рода потлачей, а также каждой из различных разновидностей платежей и ответных платежей или, точнее, даров и ответных даров: в связи с браком, в качестве вознаграждения шаманам, для ускорения, для задержания чего-либо, в общем, для любых видов распределения и перераспределения. Например, *мен*(*а*), – *pick up* (Ethn. Kwa., p. 218): «маленький потлач, где одежды девушки бросают в толпу, чтобы люди подбирали их»; *пайол* – «давать медную пластину»; другой термин для обозначения дарения лодки. Ethn. Kwa., p. 1448. Термины эти многочисленны, неустойчивы и конкретны, они налезают друг на друга, как и во всех архаических номенклатурах.

наименее изученных и наиболее важных для изучения племен, слово «потлач» означает дар[308].

**Сила вещей**

Можно продвинуться в анализе еще дальше и доказать, что в вещах, обмениваемых в потлаче, имеется свойство, заставляющее дары циркулировать, заставляющее дарить и возмещать их.

Прежде всего, по крайней мере квакиютли и цимшианы между различными видами собственности проводят то же различие, что и римляне или тробрианцы и самоанцы. У них существуют, с одной стороны, объекты потребления и обыкновенного дележа[309]. (Я не обнаружил следов обмена.) А с другой стороны, существуют фамильные драгоценности[310], талисманы, медные гербовые пластины, одеяла из

[308] Об этом значении и соответствующие ссылки см.: *Barbeau.* Le Potlatch. Bull. Soc. Géogr. Québec, 1911. T. 3. P. 278, примеч. 3.

[309] Возможно, также и продажи.

[310] Различение собственности и съестных припасов весьма очевидно у цимшиан. Tsim. Myth., p. 435. Боас говорит, несомненно, вслед за своим информатором Тейтом: «Обладание тем, что называется *rich food* — “обильная пища” (ср. там же, с. 406), было существенно для поддержания достоинства в семье. Но провизия не рассматривалась как составная часть богатства. Богатство достигается продажей (мы сказали бы точнее — обмениваемыми дарами) провизии или других разновидностей благ, которые, будучи собраны, распределяются в потлаче» (ср. выше, с. 187, примеч. 210, Меланезия).

Подобным же образом и квакиютли различают просто провизию и богатство — собственность. Последние два слова равнозначны. Собственность, по-видимому, имеет два названия (Ethn. Kwa., p. 1454). Первое — это *иак* и *иэк* (двойственная интерпретация Боаса), ср. указатель, с. 1393, 1. v. (ср. *иаку* — «распределять»). Слово имеет два производных: *иекала* — собственность и *иаксулу* — талисманные, парафернальные блага (ср. слова, производные от *иа,* — там же, с. 1406). Другое слово — это *дадекас* (ср. указатель в Kwa. T. 3. P. 519; там же, с. 473, 1.31); на диалекте неветте — *даома*, *дедемала* (см. указатель в Ethn. Kwa., s. v.). Корень этого слова — *да*, что по смыслу любопытным образом идентично индоевропейской основе *da*: «получать», «брать», «носить в руке», «ощупывать» и т. д. Даже производные слова характерны. Одно означает «взять кусок одежды врага, чтобы околдовать его», другое — «положить в руку», «положить в дом» (о близости значений *manus* и *familia* см. далее) (по поводу одеял, даваемых в качестве аванса при покупке медных пластин, которые необходимо возместить с избытком); другое слово означает «положить много одеял на груду противника», т. е. «принять их», поступая подобным образом. Одно производное слово от того же корня еще более любопытно: *дадека* — «завидовать друг другу». Kwa. T., p. 133, 1.22. Очевидно, первоначальное значение должно быть: «вещь, которую берут

шкур или гербовые ткани. Этот последний класс объектов передается столь же торжественно, как передаются женщины на бракосочетаниях, «привилегии» зятю[311], имена и обереги детей и зятьев. Было бы неточно говорить в данном случае об отчуждении. Эти объекты скорее даются взаймы, чем продаются и уступаются навсегда. У квакиютлей

и которая делает завистливым». Ср. *дадего* — «воевать», несомненно, «воевать с помощью собственности».

Значение других слов то же самое, но они точнее. Например, «собственность в доме», *мамекас*. Kwa. T. 3. P. 169, 1.20.

[311] См. многочисленные речи, связанные с передачей: *Boas and Hunt*. Ethn. Kwa., p. 706 и сл.

Нет почти ничего духовно и материально ценного (мы намеренно не используем слово «полезного»), что не служило бы объектом подобных верований. Прежде всего действительно духовными оказываются имущество, собственность, объект даров и обменов. Например, так же как и в менее развитых цивилизациях, в частности в австралийских, где племени, которому устроили *корробори**, оставляют представление, которому их научили, так же и у тлинкитов после потлача устроившим его людям «оставляют» танец взамен. *Swanton*. Tlingit Indians. P. 442. Главная собственность у тлинкитов, неприкосновенная и возбуждающая наибольшую зависть, — это собственность на имя и тотемический герб. Там же, с. 416 и др. Именно она делает счастливым и богатым.

Тотемические эмблемы, праздники и потлачи, имена, завоеванные на этих потлачах, подарки, которые должны возместить и которые связаны с данными потлачами, — все это следует друг за другом. Например, у квакиютлей в одной речи говорится: «А теперь мой праздник идет к нему» (указывая на зятя). Sec. Soc., p. 356. Таким образом дают и получают в ответ «места» в тайных обществах, а также их «духов» (см. речь о рангах собственности и собственности на ранги, Ethn. Kwa., p. 472); ср. там же, с. 708, другую речь: «Вот ваша зимняя песнь, ваш зимний танец, все установят собственность над ними, над зимним одеялом; это ваша песнь, это ваш танец». Одно и то же слово у квакиютлей означает талисманы знатной семьи и ее привилегии: слово *k!езо*, «герб», «привилегия». Пример см.: Kwa. T. 3. P. 122, 1.32.

У цимшиан танцевальные и парадные маски и украшенные гербами головные уборы называются «некоторое количество собственности», в соответствии с количеством данного на потлаче (с подарками, сделанными тетками вождя по материнской линии «женщинам племени»). См. у Тейта: *Boas*. Tsim. Myth., p. 541.

Напротив, у квакиютлей, например, именно с духовной стороны воспринимаются вещи и, в частности, две драгоценности, главные талисманы: «дающий смерть» (*халаиу*) и «вода жизни» (очевидно, обе они заключены в одном кварцевом кристалле), а также одеяла и т.п., о которых мы говорили. В одном любопытном утверждении квакиютлей все эти параферналии идентифицируются с дедом, и это естественно, поскольку они только одалживаются зятю, для того чтобы быть возвращенными внуку: *Boas*. Sec. Soc., p. 507.

некоторые из них, хотя и появляются на потлаче, не могут уступаться. В сущности, такая «собственность» — это *sacra**, святыня, с которой семья расстается с трудом или не расстается никогда.

Более глубокие наблюдения обнаружат такое же разделение вещей у хайда. Они, по существу, даже обожествили, подобно древним, понятие собственности, имущества. Посредством мифологического и религиозного усилия, достаточно редкого в Америке, они возвысились до субстанциализации абстракции «Госпожа собственность» (английские авторы говорят *Property Woman*), о которой мы располагаем мифами и описаниями[312]. У них она вовсе не мать, это богиня — родоначальница доминирующей фратрии, фратрии орлов. Но, с другой стороны, существует странный факт, вызывающий очень далекие реминисценции с азиатским и античным мирами: она, вероятно, тождественна «королеве»[313] — основной фигуре игры в чурки, той, которая все выигрывает, чье имя богиня частично носит. Эта богиня

---

[312] Миф о Джилаконс см.: *Swanton*. Haida. P. 92, 95, 171. Вариант этого мифа у племени массет см.: Haida T., Jesup, VI. P. 94, 98; вариант скидегейт см.: Haida T. M. P. 458. Ее имя фигурирует в некоторых семейных именах хайда, принадлежащих к фратрии орлов. См.: *Swanton*. Haida. P. 282, 283, 292 и 293. У массет имя богини имущества — скорее Скил. Haida T., Jesup, VI. P. 665, 1.28, с. 306; см. указатель, с. 805. Ср. птица Скил, Скирл (*Swanton*. Haida, с. 120). *Скилтагос* означает «медь-собственность», и мифологический рассказ о том, как находят медь, связывается с этим именем (ср. с. 146, рис. 4). Резной столб изображает Джилкаду, ее медь, шест и гербы: *Swanton*. Haida, p. 125; ср. ил. 3, рис. 3. См. описания Ньюкома (там же, с. 46). Ср. там же, рис. 4. Ее фетиш должен быть набит украденными вещами и сам должен быть украден.

Ее точный титул (там же, с. 92) — «собственность, создающая шум». У нее четыре дополнительных имени (там же, с. 95). У нее есть сын, носящий титул «Каменные бока» (на самом деле — медные; там же, с. 110, 112). Кто встречает ее, ее сына или дочь, счастлив в игре. У нее есть магическое растение: кто его съест, становится богатым. Богатым можно стать также, если дотронуться до края ее одеяла, если найти выложенные ею в ряд ракушки и т. д. (там же, с. 29, 109).

Одно из ее имен — «Собственность, которая держится в доме». Множество индивидов носят титулы, включающие Скил: «Ждущий Скил», «Дорога к Скил». См. в генеалогических списках хайда: E. 13, E. 14; и во фратрии ворона: R. 14, R. 15, R. 16.

По-видимому, она противостоит «Женщине-чуме» — ср. Haida T. M. P. 299.

[313] О *джил* у хайда и *нак* у тлинкитов см. выше, с. 197, примеч. 237.

находится в краю тлинкитов[314], и миф о ней, а возможно, и ее культ обнаруживается у цимшиан[315] и квакиютлей[316].

Совокупность этих драгоценных вещей составляет магическое наследство; последнее часто тождественно и дарителю, и получателю, а также духу, который одарил клан этими талисманами, или герою, создателю клана, которому дух дал их[317]. Во всяком случае, все эти вещи во всех указанных племенах всегда имеют духовное происхождение и являются духовными по природе[318]. Более того, они хранятся в ящике,

[314] Миф о ней полностью обнаруживается у тлинкитов. Tl. M. T., p. 173, 292, 368. Ср.: *Swanton*. Tlingit, p. 460. У ситка имя Скил, несомненно, принадлежит Ленаксксидек. Это женщина, у которой есть ребенок. Прислушиваются к чмоканью этого ребенка, когда он сосет грудь; за ним наблюдают; если он оцарапает кого-нибудь, рану берегут, и кусочки образовавшейся на ней корочки делают других людей счастливыми.

[315] Миф цимшиан неполон. Tsim. Myth., p. 154, 197. Ср. примечания Боаса: там же, с. 746, 760. Боас не произвел идентификацию, но она очевидна. Богиня цимшиан носит «одежду богатства» (*garment of wealth*).

[316] Возможно, миф о Коминоке, «богатой» (женщине), — того же происхождения. Она, вероятно, является объектом культа, практикуемого некоторыми кланами у квакиютлей, см., например: Ethn. Kwa., p. 862. Герой коексотеноков носит титул «каменного тела» и становится «собственностью над телом». Kwa. T. 3. P. 187, ср. с. 247.

[317] См., например, миф клана касаток. *Boas*. Handbook of American Languages, 1. P. 554–559. Герой, создатель клана, сам является членом клана касаток. «Я стремлюсь найти *логву* (талисман — ср. с. 554, 1.49) у вас», — говорит он встречному духу, касатке, принявшей человеческий облик (с. 557, 1.122). Последний признает его членом своего клана; он дает ему гарпун с медным наконечником, убивающий китов (не упомянут в тексте на с. 557); ведь касатки — это “killer-whales” [убийцы китов]. Он дает ему также свое имя (для потлача). Он будет именоваться «местом насыщения», «чувствующий себя сытым». Его дом будет «домом касатки» с «касаткой, изображенной в передней части дома». «И касатка станет блюдом в твоем доме» (блюдо в форме касатки), а также *халаиу* («дающий смерть»), и «вода жизни», и «нож с кварцевыми зубьями для твоего разделочного ножа» (будут касатками) (с. 559).

[318] Волшебный ящик, в котором держат кита и который дал свое имя герою, носил прозвание «богатств, плывущих к берегу». *Boas*. Sec. Soc., p. 374. Ср.: «собственность, дрейфующая ко мне» (там же, с. 247, 414). О выражении: собственность «производит шум» — см. выше. Титул одного из главных вождей у массет — «Тот, чья собственность производит шум». Haida Texts. Jesup, VI. P. 684. Собственность живет (у квакиютлей). «Пусть наша собственность остается живой благодаря своим усилиям, пусть наша медь остается несломанной», — поют маамтагила.

точнее, в большом сундуке, украшенном гербами[319], который наделен развитой индивидуальностью[320], который говорит, который привязан к своему хозяину, заключает в себе его душу и т. д.[321]

---

[319] Параферналии семьи, те, что циркулируют между мужчинами, их дочерьми или зятьями и возвращаются к сыновьям, как только они проходят инициацию или женятся, обычно содержатся в ящике или шкатулке, украшенной орнаментом и гербами, отделка, строение и использование которой совершенно специфичны для этой цивилизации северо-запада Америки (от юроков Калифорнии до Берингова пролива). Как правило, на этом ящике изображены лица и глаза либо тотемов, либо духов, атрибуты которых в ней содержатся; это узорчатые одеяла, талисманы «жизни» и «смерти», маски, маски-шапки, головные уборы и короны, лук. В мифе дух часто смешивается с этим ящиком и его содержимым. См. пример (Tlingit M. T. P. 173) — *гонакадет,* идентичный ящику, меди, шапке и погремушке.

[320] Именно ее передача, дарение изначально, как и при каждой новой инициации или при бракосочетании, превращает получателя в «сверхъестественного» индивида, в инициируемого, в шамана, колдуна, распорядителя на танцах и собраниях в братстве. См. речи в историях семей квакиютлей. Ethn. Kwa., p. 965, 966; ср. с. 1012.

[321] Чудесный ящик всегда окружен таинственностью и хранится в потайных местах дома. Одни ящики могут в больших количествах размещаться в других (у хайда). Masset, Haida Texts. Jesup, VI. P. 395. В них хранятся духи, например, «женщина-мышь» (хайда) — H. T. M., p. 340. Другой пример: Ворон, выклевывающий глаза у неверного хранителя. Перечень примеров подобного рода см.: *Boas.* Tsim. Myth., p. 854, 851. Миф о солнце, запертом в плывущем сундуке, — один из самых распространенных (перечень см.: *Boas.* Tsim. Myth., p. 641, 549). Распространенность подобных мифов в древнем мире хорошо известна.

Один из наиболее часто встречающихся эпизодов в историях героев — это эпизод с совсем маленьким ящиком, достаточно легким для героя и слишком тяжелым для остальных, в котором находится кит (*Boas.* Sec. Soc., p. 374; Kwa. T. 2 ser., Jesup, X. P. 171), запасы пищи у которого неисчерпаемы (там же, с. 223). Этот ларчик живой, он сам управляет своим движением (Sec. Soc., p. 374). Ларец Катлиана приносит богатства (*Swanton.* Tlingit Indians, p. 448; ср. с. 446). Цветы, «солнечный навоз», «деревянное яйцо для сжигания», «делающие богатыми»; иными словами, содержащиеся в нем талисманы, сами богатства, должны быть накормлены.

Один из них хранит дух, «слишком сильный, чтобы быть присвоенным», маска которого убивает того, кто ее надевает (Tlingit M. T. P. 341).

Названия этих ящиков часто характеризуют их использование в потлаче. Большой ящик с жиром называется матерью (у массет: Haida Texts, Jesup, VI, p. 758). Ящик «с красным дном» (солнце) «проливает воду» в «море Племен» (вода — это одеяла, раздаваемые вождем). *Boas.* Sec. Soc., p. 551 и примеч. 1, с. 564.

Каждая из этих драгоценных вещей, каждый из этих знаков богатства, как и на островах Тробриан, обладает своей индивидуальностью, своим именем[322], своими свойствами, своей силой[323]. Большие раковины *абалоне*[324], покрытые ими щиты, украшенные ими пояса

Мифология чудодейственного ящика также характерна для обществ североазиатской части Тихого океана. Прекрасный пример аналогичного мифа можно найти в: *Pilsudski.* Material for the Study of the Ainu Languages. Краков, 1913. P. 124, 125. Этот ящик передан медведем, герой должен соблюдать табу; он полон золотых и серебряных вещей, талисманов, дающих богатство. Техника изготовления ящика к тому же одинакова для всей северной части Тихого океана.

322 «Вещи семьи носят индивидуальные имена» (хайда). *Swanton.* Haida. P. 117. Имена носят дома, двери, блюда, резные ложки, лодки, ловушки на лосося. Ср. выражение «непрерывная цепь собственностей». *Swanton.* Haida. P. 15. Мы располагаем перечнем объектов, поименованных кланами квакиютлей, наряду с изменчивыми титулами знатных мужчин и женщин и именами их привилегий: танцев, потлачей и пр., которые также являются собственностью. Вещи, которые мы назвали бы движимостью и которые получают имя, персонифицируются в одинаковых условиях: это блюда, дом, собака и лодка. См. Ethn. Kwa., p. 793 и сл. В этом списке Хант не упомянул имена медных пластин, больших раковин *абалоне*, дверей. Ложки, нанизанные на веревку, прикрепленную к подобию макета лодки, носят звание «якорная цепь ложек» (см. *Boas.* Sec. Soc., p. 422 — в ритуале оплаты брачных долгов). У цимшиан имена носят лодки, медные пластины, ложки, каменные горшки, каменные ножи, блюда жен вождей. *Boas.* Tsim. Myth., p. 506. Рабы и собаки всегда являются ценным имуществом и членами семьи.

323 Единственное домашнее животное в этих племенах — собака. В различных кланах она носит различное имя (вероятно, в семье вождя) и не подлежит продаже. «Они люди, как мы», — говорят квакиютли. Ethn. Kwa., p. 1260. «Они охраняют семью» от колдовства и от нападения врагов. В одном мифе рассказывается, как некий вождь коскимо и его собака Ванед превратились друг в друга и носили одно и то же имя. Там же, с. 835; ср. выше (Целебес). Ср. фантастический миф о четырех собаках Левикилаку. Kwa. T. 3, p. 18, 20.

324 «Абалоне» — это слово из жаргона чинуков, обозначающее большие раковины «морского ушка», которые служат украшением, свисая из носа (*Boas.* Kwa. Indians. Jesup. V. 1. P. 484) и из ушей (тлинкиты и хайда — см. *Swanton.* Haida, p. 146). Их помещают также на гербовых одеялах, на поясах, на шапках. Примеры у квакиютлей см.: Ethn. Kwa., p. 1069. У авикеноков и ласикоала (племена из группы квакиютлей) раковины абалоне располагают вокруг щита, своей формой удивительно похожего на европейский. *Boas.* 5th Report. P. 43. Этот вид щитов, вероятно, представляет собой первобытную или близкую ей форму медных щитов, по форме также удивительно напоминающих средневековые.

и одеяла, одеяла сами по себе[325] с изображениями гербов, лиц, глаз, а также с ткаными и вышитыми изображениями животных и людей,

---

Вероятно, раковины абалоне некогда обладали ценностью денег, такой же, как медь в настоящее время. В одном мифе чтатлоков (южные салиш) объединяются два персонажа: Ко'буа — «медь» и Теаджас — абалоне; их сын и дочь женятся, а внук берет «металлическую шкатулку» медведя, захватывает его маску и потлач. Indianische Sagen, S. 84. В одном мифе авикеноков имена раковин, точно так же как и имена медных пластин, связываются с «дочерьми луны». Там же. С. 218, 219.

Эти раковины носят каждая свое имя у хайда, по крайней мере когда они высоко ценятся и широко известны, точно так же, как в Меланезии. *Swanton.* Haida, p. 146. В других местах они служат именами для индивидов и духов. Примеры у цимшиан см. в указателе собственных имен: *Boas.* Tsim. Myth., p. 960. Ср. у квакиютлей «имена абалоне» по кланам (Ethn. Kwa., p. 1261–1275) в племенах авикеноков, накоатоков и гвазела. Несомненно, здесь имел место интернациональный обычай. Ларец абалоне у беллакула (ларец, украшенный раковинами) сам упоминается и описывается в мифе авикеноков; более того, в нем хранится одеяло, и оба обладают блеском солнца. При этом имя вождя, рассказ о котором содержится в мифе, — Легек (Boas. Ind. Sag., S. 218 и сл.). Это имя — титул главного вождя цимшиан. Ясно, что миф путешествовал вместе с вещью. У массет-хайда в мифе о «Вороне-творце» сам Ворон и солнце, которое он дает жене, — это раковина абалоне. *Swanton.* Haida Texts. Jesup, VI. P. 313, 227. Об именах мифических героев, носящих титулы абалоне, см примеры: Kwa. T. 3. P. 50, 222 и др.

У тлинкитов эти раковины связывались с зубами акулы. Tl. M. T., p. 129. (Ср. выше использование зубов кашалота в Меланезии.)

Во всех этих племенах, кроме того, существует культ ожерелий *dentalia* (маленьких ракушек). См., в частности: *Krause.* Tlinkit Indianer, S. 186. В целом мы обнаруживаем здесь точно те же формы денег, с теми же верованиями и таким же использованием, что и в Меланезии и вообще в Тихом океане.

Эти различные раковины были, впрочем, объектом торговли, которая практиковалась также русскими во время их пребывания на Аляске. Причем торговля шла в обоих направлениях, от Калифорнийского залива до Берингова пролива. *Swanton.* Haida Texts. Jesup, VI. P. 313.

[325] Одеяла, как и ящики, украшены узорами; они даже часто срисованы на ящиках (см.: *Krause.* Tlinkit Indianer, рис. на с. 200). Они всегда содержат нечто духовное; ср. выражения (у хайда): «пояса духа», «терзаемые одеяла». *Swanton.* Haida. Jesup Exped. V. 1. P. 165; ср. с. 174. Некоторые плащи в мифах — это «плащи мира» (лиллуэт, миф о Кэлсе: *Boas.* Ind. Sagen, S. 19 и 20); «плащи солнца» (белла кула, Ind. Sagen, S. 260); «плащ для рыб» (хейлтеук, Ind. Sagen, S. 248). Сравнение образцов такого рода см. там же, с. 359, № 113. Ср.: говорящая циновка. Haida Texts. *Masset.* Jesup Expedition. VI. P. 430 и 432. Культ одеял, циновок, шкур, из которых сделано одеяло, вероятно, близок к культу гербовых циновок в Полинезии.

дома и балки, декорированные стены[326] — все они представляют собой живые существа. Все говорит: крыша, огонь, изваяния, роспись; ведь магический дом строится[327] не только вождем, или его людьми, или людьми парной фратрии, но также и богами и предками; именно он принимает и исторгает одновременно духов и прошедших инициацию.

Каждая из этих драгоценных вещей[328], кроме того, содержит в себе способность к воспроизведению[329]. Она не просто знак и залог; она так-

---

[326] Тлинкиты допускают, что в доме все говорит, что духи говорят с опорными столбами и балками дома и от их имени: таким образом, столбы и балки обретают речь и происходят диалоги между тотемическими животными, духами, людьми и вещами, живущими в доме; это постоянный принцип религии тлинкитов. Примеры см.: *Swanton*. Tlingit. P. 458, 459. Дом слушает и говорит у квакиютлей. Kwa. Ethn., p. 1279, 1.15.

[327] Дом воспринимается как некое подобие мебели. (Известно, что долгое время он воспринимался так же в германском праве.) Его переносят, он перемещается. См. многочисленные мифы о «магическом доме», построенном в одно мгновение, в частности о доме, данном дедом, которые собрал Боас (Tsim. Myth., p. 852, 853). Примеры у квакиютлей см.: *Boas*. Sec. Soc., p. 376, там же, на с. 376 и 380, рисунки и таблицы.

[328] Драгоценными, магическими и религиозными вещами также являются: 1) орлиные перья, часто отождествляемые с дождем, пищей, кварцем, «хорошим лекарством». Примеры: Tlingit T. M., p. 383, 128 и т. д.; у хайда (массет): Haida Texts. Jesup, VI. P. 292; 2) трости, гребни. Tlingit. T. M., p. 385; *Swanton*. Haida. P. 38; *Boas,* Kwakiutl Indians, Jesup. V, ч. 2. С. 455; 3) браслеты, например, у племени, живущего в низовьях реки Фрейзер: *Boas*. Indianische Sagen, S. 36; у квакиютлей: *Boas*. Kwa. Ind. Jesup. V. 2. P. 454.

[329] Все эти объекты, включая ложки, блюда и медные пластины, в языке квакиютлей носят родовое название, точно обозначающее талисман, сверхъестественную вещь. (См. наблюдения, сделанные нами по поводу этого слова в нашей работе "Origines de la notion de la monnaie" и в нашем предисловии к работе: *Hubert et Mauss*. Mélanges d'histoire des religions.) Понятие *логва* точно совпадает с понятием *мана*. Но в данном случае применительно к объекту, который нас интересует, это «сила» богатства и пищи, производящая богатство и пищу. В одной речи говорится о талисмане, о *логве*, который был в прошлом «великим увеличителем собственности». Ethn. Kwa., p. 1280, 1.18. В одном мифе рассказывается, как один *логва* «смог добыть собственность», как четыре *логвы* (пояса и др.) ее собрали. Один из них называется «вещь, делающая так, чтобы собственность накапливалась». Kwa. T. 3. P. 108. В сущности, это богатство, делающее богатство. В одном выражении у хайда говорится даже о «собственности, делающей богатым» по поводу раковин абалоне, которые носит девушка, достигшая половой зрелости: *Swanton*. Haida, p. 48.

же знак и залог богатства, магический и религиозный принцип высокого положения и изобилия[330]. Блюда[331] и ложки[332], которые используют на торжественных трапезах, украшенные, резные, с эмблемой тотема клана или тотема ранга, — это живые вещи. Это копии орудий, бесчисленных, созидающих пищу, которую духи давали предкам. Сами они считаются волшебными. Таким образом, вещи смешиваются с духами, их творцами, орудия еды — с пищей. Кроме того, блюда у квакиютлей и ложки у хайда являются важнейшими ценностями, необходимыми для очень ограниченного обращения, и очень скрупулезно распределяются между кланами и семьями вождей[333].

### Деньги «с репутацией»[334]

Однако объектом наиболее важных верований и даже культа выступают медные слитки с клеймом[335], которые являются осново-

[330] Одна маска называется «добывающая пищу». Ср. : «и вы будете богаты пищей» (миф нимкиш). Kwa. T. 3. P. 36, 1.38. Наиболее знатные люди у квакиютлей носят титулы «Приглашающий», «Дающий пищу», «Дающий пух орла». Ср. *Boas*. Sec. Soc., p. 415.

Украшенные узорами корзины и ящики (например, те, что используются при сборе ягод) также являются магическими. Примеры: миф хайда (массет). Haida T., Jesup, VI. P. 404. Очень важный миф куэльсов соединяет щуку, лосося, гром-птицу и корзину, которую плевок этой птицы наполняет ягодами (племя, живущее в нижнем течении реки Фрейзер. Ind. Sag., S. 34). В аналогичном мифе авикеноков (5th Rep., p. 28) корзина носит название «никогда не пустующая».

[331] Каждое блюдо называется в соответствии с тем, что изображает резьба на нем. У квакиютлей они представляют «животных-вождей». Ср. выше, с. 219. Одно из них носит название «блюдо, которое остается полным»: *Boas*. Kwakiutl Tales (Columbia University), p. 264, 1.11. Блюда определенного клана — это *логва*, они разговаривали с предком, Приглашающим (см. примеч. 329), и сказали ему, чтобы он их взял: Ethn. Kwa., p. 809. Ср. миф о Каникилаку. Ind. Sag., S. 198; ср.: Kwa. T., 2-я серия, Jesup, X, p. 205: как Превращающий дал своему тестю (который его мучил) поесть ягод из магической корзины. Ягоды превратились в колючий кустарник и прошли через все тело мучителя.

[332] См. выше, с. 218, примеч. 322.

[333] См. там же.

[334] Выражение заимствовано из немецкого языка (*Renommiergeld*) и было использовано г-жой Криккеберг. Она очень точно описывает употребление этих денежных щитов, пластин, являющихся одновременно и ходовой монетой, и главным образом парадными объектами, которые на потлаче носят вожди или те, в пользу кого они устраивают потлач.

[335] Как бы оживленно о ней ни дискутировали, производство меди на северо-западе Америки еще плохо изучено. Риве в своем замечательном труде

полагающими для потлача[336]. Прежде всего во всех этих племенах существуют культ меди и миф о ней[337] как о живом существе. Медь, по крайней мере у хайда и квакиютлей, отождествляется с лососем, который сам является объектом культа[338]. Но помимо этого элемента

о ювелирном деле в доколумбову эпоху (Journal des Américanistes, 1923) намеренно не затронул этот вопрос. Во всяком случае, это искусство, вероятно, существовало до прихода европейцев. Северные племена, тлинкиты и цимшианы, изыскивали, разрабатывали, добывали медь на р. Коппер. Ср. сведения старых авторов и *Krause*. Tlinkit Indianer, S. 186. Во всех местных племенах говорят о «большой медной горе» (Tl. M. T., p. 160; *Swanton*. Haida. Jesup, V. P. 130; Tsim. Myth., p. 299).

336 Пользуемся случаем, чтобы исправить ошибку, допущенную в нашей работе "Note sur l'origine de la notion de monnaie". Мы спутали слово *лака*, *лаква* (Боас использует оба написания) с *логва*. Оправданием может послужить то, что в это время Боас часто писал оба слова одинаково. Но с тех пор стало очевидно, что первое из них означает «красный», «медь», а другое — только «сверхъестественную вещь», «очень ценную вещь», «талисман» и пр. Все медные предметы, однако, являются *логва*, что оставляет наше доказательство в силе. Но в этом случае слово является чем-то вроде прилагательного и синонима. См., например, два названия *логва*, являющихся медными вещами: «способный добыть собственность» и «тот, который накапливает собственность». Но не все *логва* медные.

337 Медь — живая вещь; медный рудник, медная гора являются магическими, полными «растениями богатства» у массет (Haida Texts. Jesup, VI. P. 681, 692). Ср. другой миф: *Swanton*. Haida, p. 146. Она обладает запахом, что соответствует действительности (Kwa. T. 3, p. 64, 1.8). Привилегия работы с медью составляет объект важного цикла легенд у цимшиан — мифа о Цауда и Гао. Tsim. Myth., p. 306 и сл. Перечень аналогичных тем см.: *Boas*. Tsim. Myth., p. 856. Медь, по-видимому, персонализирована у беллакула, где миф о меди ассоциируется с мифом о раковинах абалоне (Ind. Sagen, S. 261; ср. *Boas*. Mythology of the Bella Coola Indians. Jesup. Exp., I, ч. 2, p. 71). Миф цимшиан о Цауда связывается с мифом о лососе, о котором пойдет речь дальше.

338 Медь в связи с красным цветом отождествляется с солнцем (примеры см.: Tlingit T. M., № 39, p. 81); с «огнем, падающим с неба» (название меди) (*Boas*. Tsimshian Texts and Myths. P. 467); и во всех этих случаях — с лососем. Это отождествление особенно четко проявляется в случае с культом близнецов у квакиютлей, людей лосося и меди. Ethn. Kwa., p. 685 и сл. Связь в мифе, по-видимому, такова: весна — приход лосося — новое солнце — красный цвет — медь. Тождество меди и лосося более характерно для наций Севера (см. каталог аналогичных циклов: *Boas*. Tsim. Myth., p. 856). Пример в мифе хайда у массет см.: Haida T., Jesup, VI. P. 689, 691, 1.6 и сл., примеч. 1; ср. с. 692, миф № 73. Мы обнаруживаем здесь точный аналог легенды о перстне Поликрата*: легенду о лососе, проглотившем медный слиток, у скидегейт (H. T. M., с. 82). У тлинкитов (и вслед за ними у хайда) есть миф о существе, имя кото-

метафизической и технической мифологии[339] все эти куски меди по отдельности являются объектом индивидуальных и своеобразных верований. Каждый значительный слиток вождей имеет свое имя[340],

---

рого переводят на английский язык как *Mouldy-end* (название лосося); см. миф ситка: цепочки из меди и лососей (Tl. M. T., p. 307). Лосось в ящике становится человеком, другой вариант Врангеля (там же, № 5). Эквиваленты см.: *Boas*. Tsim. Myth., p. 857. Один медный слиток у цимшиан носит название «медь, плывущая вверх по реке», очевидный намек на лосося. *Boas*. Tsim. Myth., p. 857.

Было бы уместно исследовать, что сближает этот культ меди с культом кварца (см. выше). Пример — миф о кварцевой горе: Kwa. T., 2-я серия. Jesup, X. P. 111.

Таким же образом культ нефрита, по крайней мере у тлинкитов, следует сопоставить с культом меди: нефрит-лосось говорит: Tl. M. T., p. 5; нефритовый камень говорит и дает имена (у ситка): Tl. M. T., p. 416. Наконец, следует напомнить о культе раковин и их связях с культом меди.

339 Мы видели, что семья Цауда у цимшиан — это, вероятно, семья плавильщиков или хранителей секретов меди. Представляется, что миф квакиютлей о княжеской семье Дзавадаеноку — это миф того же рода. Он соединяет Лаквагила, изготовителя меди, с Комкомгила, «Богатым», и Комокоа, «Богатой», изготовляющей медь (Kwa. T. 3. P. 50); все это он связывает с белой птицей (солнцем), сыном птицы-грома, которая чувствует медь и превращается в женщину, рожающую двух близнецов, чувствующих медь. Kwa. T. 3. P. 61–67.

340 Каждый кусок меди имеет свое имя. «Большие слитки меди, носящие имена», говорится в речах квакиютлей. *Boas*. Sec. Soc., p. 348, 349, 350. Список имен медных слитков, к сожалению, без указания клана — постоянного собственника, см. там же, с. 344. Мы достаточно хорошо знакомы с именами больших слитков меди у квакиютлей. Они демонстрируют связанные с ними культы и верования. Один из них носит название «Луна» (племя ниска). Ethn. Kwa., p. 856. Другие носят имя духа, который они воплощают и который их дал. Пример: Дзонокоа (Ethn. Kwa., p. 1421); они воспроизводят их изображение. Другие носят имя духов — основателей тотемов: один медный слиток называется «лицо бобра» (Ethn. Kwa., p. 1427), другой — «морской лев» (там же, с. 894). Некоторые имена просто содержат намек на форму: «медь в виде Т» или «длинный лучший слиток» (там же, с. 862). Другие называются просто «Большая медь» (там же, с. 1289), «Звенящая медь» (там же, с. 962) (это также имя вождя). Часть имен содержит намек на потлач, который они воплощают и ценность которого они в себе концентрируют. Имя меди Макстоселем — это «тот, пред которым другие стыдятся». Ср.: Kwa. T. 3. P. 452, примеч. 1: «они стыдятся своих долгов» (долги — *гагим*). Другое имя — «причина-ссора»: Ethn. Kwa. p. 893, 1026 и др.

Об именах меди у тлинкитов см. *Swanton*. Tlingit, p. 421, 405. Большинство этих имен тотемические. Из имен меди у хайда и цимшиан мы знаем только те, что совпадают с именами вождей, ее собственников.

свою собственную индивидуальность, свою собственную стоимость[341] в полном смысле слова, магическую и экономическую, постоянную, устойчивую, несмотря на смену потлачей, через которые они проходят, и даже вопреки частичным или полным разрушениям[342].

Медные слитки обладают, кроме того, притяжением, привлекающим другую медь, так же как богатство притягивает богатство, как достоинства влекут за собой почести, обладание духами, прекрасные союзы[343], и наоборот. Они живут, самостоятельно

---

[341] Стоимость меди у тлинкитов варьировалась в соответствии с ее величиной и измерялась числом рабов: Tl. T. M., p. 337, 260, 131 (ситхинцы, скидегейт и т. д., цимшианы). Тейт – см.: *Boas*. Tsim. Myth., p. 540; ср. там же, с. 436. Аналогичный принцип у хайда см.: *Swanton*. Haida, p. 146.

Боас изучил, как растет стоимость куска меди в связи с серией потлачей. Например, теперешняя стоимость меди Лезаксалайо составляла к 1906–1910 гг.: 9000 шерстяных одеял стоимостью 4 доллара каждое, 50 лодок, 6000 одеял с пуговицами, 260 серебряных браслетов, 60 золотых браслетов, 70 золотых серег, 40 швейных машин, 25 фонографов, 50 масок; и глашатай объявил: «Ради князя Лаквагила я отдам все эти жалкие вещи». Ethn. Kwa., p. 1352. Ср. там же, 1.28, где медь сравнивается с «телом кита».

[342] О принципе разрушения см. выше. Однако уничтожение меди имеет особый характер. У квакиютлей его осуществляют частями, откалывая на каждом потлаче новый кусок от слитка. И считается необходимым во время других потлачей постараться вновь завладеть каждым из кусков, а когда они все собраны, сплавить их заново. Стоимость меди такого рода повышается: *Boas*. Sec. Soc., p. 334.

В любом случае израсходовать, сломать их — значит их убить (Ethn. Kwa., p. 1285, 1.8 и 9). Общее выражение – это «выбросить их в море», оно принято также тлинкитами: Tl. M. T., p. 63; p. 399, песнопение № 43. Если эта медь не тонет, не идет ко дну, это значит, что она фальшивая, деревянная. Историю потлача цимшиан против хайда см.: Tsim. Myth., p. 369. Если медь разбивается, говорят, что она «умерла на берегу» (у квакиютлей). *Boas*. Sec. Soc., p. 564 и примеч. 5.

[343] Вероятно, у квакиютлей было два вида меди: наиболее важная, которая не покидает семью, которую можно лишь разбить, чтобы затем переплавить, и другая, меньшей ценности, которая циркулирует нетронутой и, по-видимому, выступает как спутница первой. Примеры см.: *Boas*. Sec. Soc., p. 564, 579. Обладание этой второстепенной медью у квакиютлей, несомненно, соответствует обладанию знатными титулами и рангами второго порядка, с которыми медь путешествует от вождя к вождю, от семьи к семье, между поколениями и полами. Вероятно, значительные титулы и значительные слитки меди остаются постоянно внутри кланов и по крайней мере племен. Впрочем, трудно представить себе, чтобы было иначе.

движутся[344] и вовлекают в движение[345] другие медные пластины. Одна из них[346] у квакиютлей называется «увлекающая за собой медь»; это выражение характеризует то, как медные пластины собираются вокруг нее, а имя ее владельца — это «имущество, стекающееся ко мне». Другое распространенное имя медных пластин — «приносящая собственность». У хайда и тлинкитов медные пластины — это «сильные» около принцессы, приносящей их[347]. В других местах вождь, владеющий ими[348], делается непобедимым. Они представляют собой «гладкие божественные вещи»[349] дома. Часто миф отождествляет их

[344] В одном мифе хайда о потлаче вождя Хайаса рассказывается, как медная пластина пела: «Эта вещь очень плохая. Останови Гомсиву (имя селения и героя); вокруг маленькой пластины есть много пластин» (Haida Texts. Jesup. VI, p. 760). Речь идет о маленькой пластине, которая сама собой становится «большой» и вокруг которой группируются другие. Ср. выше о медной пластине-лососе.

[345] В детской песне (Ethn. Kwa., p. 1312, 1.3, 1.14) «медные пластины, носящие имена великих вождей племен, соберутся вокруг ребенка». Считается, что пластины «сами собой падают в дом вождя» (имя вождя хайда: *Swanton*. Haida, p. 274, E). Они «встречаются в доме», они — «плоские вещи, сходящиеся там»: Ethn. Kwa., p. 701.

[346] См. миф о «Приносящем медь» в мифе о «Приглашающем» (Коэксотэнокс). Kwa. T. 3, p. 248, 1.25, 1.26. Та же медная пластина называется «приносящая собственность» (*Boas*. Sec. Soc., p. 415). В тайном песнопении знатного человека, носящего титул Приглашающего, имеются такие слова: «Мое имя будет “собственность, идущая ко мне” от моего “приносящего собственность”». //«Медные пластины идут ко мне благодаря “приносящему” медь». В тексте квакиютлей точно говорится *аквагила* — «изготовитель меди», а не просто «приносящий».

[347] Пример из речи на потлаче у тлинкитов см.: Tl. M. T., p. 379; у цимшиан медная пластина является «щитом». Tsim. Myth., p. 385.

[348] В одной речи по поводу дарения меди в честь инициации сына подаренные пластины названы «доспехами», «защитным вооружением собственности»: *Boas*. Sec. Soc., p. 557 (намек на пластины, висящие вокруг шеи). К тому же титул юноши — Иакоис, «носитель собственности».

[349] Важный ритуал, совершаемый у квакиютлей во время заточения принцесс, достигших половой зрелости, очень хорошо демонстрирует эти верования: они носят медные пластины и раковины абалоне и в это время они сами принимают титул медных пластин, «гладких и божественных вещей, встречающихся в доме». В таких случаях говорится, что «они и их мужья будут легко приобретать медные вещи». Ethn. Kwa., p. 701. «Медные пластины дома» — это титул сестры одного из героев у авикеноков. Kwa. T. 3. P. 430. Одна песня знатной девушки квакиютлей, в которой предсказывается нечто вроде *сваямвары**, выбор жениха на индусский манер, возможно, при-

всех, духов-дарителей медных пластин[350], собственников этих пластин и сами пластины[351]. Невозможно различить, что создает силу одного из духов и богатство другого: медь говорит, ворчит[352]; она требует, чтобы ее отдали, разбили, ее покрывают одеялами, чтобы согреть, так же как вождя накрывают одеялами, которые он должен раздать[353].

Но, с другой стороны, одновременно с имуществом[354] передаются богатство и удача. Это ее дух, это ее духи-помощники делают по-

---

надлежит к тому же ритуалу, что выражается так: «Я сижу на медных пластинах. Мать ткет мне пояс, чтобы, когда я получу “гладкие вещи дома”...» и т. д. Ethn. Kwa., p. 1314.

[350] Медные пластины часто тождественны духам. Это хорошо известная тема монеты и одушевленной геральдической эмблемы. О тождестве медной пластины, «Дзонокоа» и «Коминока» см.: Ethn. Kwa., p. 1421, 860. Медные пластины являются тотемическими животными. *Boas. Tsim. Myth.*, p. 460. В других случаях они выступают лишь как атрибуты некоторых мифических животных. «Медная лань» и ее «медные разветвления рогов» используются в летних праздниках квакиютлей: *Boas.* Sec. Soc., p. 630, 631, ср. с. 729: «Власть (букв.: «богатство») над своим телом». Цимшианы рассматривают медные пластины как «волосы духов» (*Boas.* Sec. Soc., p. 326); как «экскременты духов» (перечень сюжетов см.: *Boas.* Tsim. Myth., p. 897); как когти женщины-выдры (там же, с. 563). Медь широко используется духами в потлаче, который они устраивают между собой (Tsim. Myth., p. 285; Tlingit T. M., p. 51). Медные пластины «им нравятся». Для сравнения см.: *Boas. Tsim*. Myth., p. 846; см. выше, с. 159.

[351] Песнопение Некапенкем («Лицо в десять локтей»): «Я — куски меди, а вожди племен — разбитая медь». *Boas.* Sec. Soc., p. 482; ср. с. 667 (текст и буквальный перевод).

[352] Медная пластина Дандалайу «ворчит в своем доме», чтобы ее отдали. *Boas.* Sec. Soc., p. 622 (речь). Медная пластина Макстослем «жаловалась, что ее не разбили». Одеяла, за которые ею платят, «держат в ней тепло». *Boas.* Sec. Soc., p. 572. Вспоминают о том, что она носит титул «Той, на кого другие пластины стыдятся смотреть». Другая пластина участвует в потлаче и «стыдится». Ethn. Kwa., p. 882, 1.32. Одна медная пластина у хайда (массет) (Haida Texts. Jesup, VI, p. 689), собственность вождя «Того, чья собственность производит шум», поет после того, как ее разбили: «Я гнию здесь, я увлекла много народу» (на смерть по причине потлача).

[353] Оба ритуала дарителя и получателя, накрываемых грудой или ходящих по груде одеял, равнозначны: в одном случае они выше, в другом ниже своего собственного богатства.

[354] *Общее наблюдение.* Мы достаточно хорошо знаем, как и почему, в процессе каких церемоний, трат и разрушений передается имущество на северо-западе Америки. Однако мы еще плохо знакомы с формами, в которые облекается сам акт передачи вещей, в частности медных. Этот вопрос должен был

священного обладателем медных пластин, талисманов, которые сами являются средством приобретения медных пластин, богатств, рангов и, наконец, духов; впрочем, все эти вещи равнозначны. В сущности, когда оцениваются одновременно медные пластины и другие постоянные формы богатства, которые также являются объектами чередующихся накоплений и потлача (маски, талисманы и т. д.), они все смешиваются с их использованием и с их действием[355]. Через их посредство достигаются ранги; именно потому, что приобретают богатство, добиваются духа, а последний, в свою очередь, овладевает героем, преодолевающим препятствия. И тогда этот герой также заставит себе заплатить своими шаманистскими трансами, ритуальными танцами, услугами за его командование. Все держится друг за друга, перемешивается; вещи обладают личностью, а личности в определенном смысле представляют собой постоянные вещи клана. Титулы, талисманы, медные пластины и духи вождей — это омонимы и синонимы[356], имеющие одинаковую

---

бы стать объектом исследования. То немногое, что мы знаем, чрезвычайно интересно и, безусловно, указывает на связь собственности и собственников. То, что соответствует передаче прав на медную пластину, называется «поместить медь в тени имени» такого-то, а само приобретение «придает вес» новому собственнику у квакиютлей (*Boas.* Sec. Soc., p. 349). У хайда, чтобы продемонстрировать, что покупают землю, поднимают медную пластину (Haida T. M., p. 86). Но, кроме того, у них пользуются медными пластинами для удара, как в римском праве: ими ударяют людей, которым их дают; ритуал утвердился исторически (скидегейт, там же, с. 432). В этом случае вещи, тронутые медной пластиной, захватываются ею, убиваются ею; к тому же это ритуал «мира» и «дара».

Квакиютли сохранили, по крайней мере в мифе (*Boas.* Sec. Soc., p. 383 и 385; ср. с. 677. 1.10), воспоминание об обряде передачи, который встречается у эскимосов: герой кусает все, что дает. В мифе хайда описывается, как Госпожа Мышь «облизывала» то, что давала. Haida Texts, Jesup, VI. P. 191.

355 Во время брачного обряда (разрушение символической лодки) поется:

Я пойду и разобью на куски гору Стивенс. Я сделаю из нее камни для моего очага (черепки).
Я пойду и разобью гору Катсай. Я сделаю из нее камни для моего очага.
Богатство сейчас катится к ней от великих вождей.
Богатство сейчас катится к ней со всех сторон.
Все великие вожди станут под ее защиту.

356 Впрочем, как правило, они идентичны, по крайней мере у квакиютлей. Некоторые знатные люди идентифицируются со своими потлачами. Основной титул главного вождя — это просто Максва, что означает «большой потлач». Ethn. Kwa., p. 972, 976, 805. Ср. в том же клане имена «устроителей потлача» и т. д. В другом племени той же нации, у дзавадееноксу, один из

природу и функцию. Циркуляция имуществ сопровождает циркуляцию мужчин, женщин и детей, пиров, обрядов, церемоний и танцев и даже циркуляцию шуток и оскорблений. Суть везде одна и та же. Если дают вещи и возмещают их, то это потому, что друг другу дают и возмещают «уважение» — мы говорим также «знаки внимания». Но дело также и в том, что, одаривая, отдают *себя*, а отдают *себя* потому, что именно *себя*, вместе со своим имуществом, «должны» другим.

### Первое заключение

Итак, среди четырех значительных групп народов мы вначале обнаружили в двух или трех группах потлач, затем выявили главную причину и стандартную форму самого потлача и, наконец, обнаружили за ним и во всех этих группах архаическую форму обмена, форму подносимых и получаемых в ответ даров. Более того, мы идентифицировали циркуляцию вещей в этих обществах с циркуляцией прав и личностей. Мы могли бы на этом и остановиться. Масштаб, распространенность, важность этих явлений позволяют нам полностью представить себе порядок, который типичен, вероятно, для очень значительной части человечества в течение весьма длительной переходной фазы, который сохраняется еще и у других народов, помимо тех, что мы сейчас описали. Они позволяют нам понять, что *этот принцип обмена-дара, вероятно, присущ обществам, которые вышли из стадии «совокупной, тотальной поставки»* (от клана к клану и от семьи к семье), *но еще не пришли к чисто индивидуальному договору*, к рынку, где обращаются

---

основных титулов — это «Полас». См. выше, с. 212, примеч. 307; его генеалогию см.: Kwa. T. 3. P. 43. Главный вождь хейлтсуков находится в связи с духом *Коминоки*, «Богатой», и носит имя «Делающего богатство» (там же, с. 427, 424). Принцы кактсеноку имеют «летние имена», т. е. имена кланов, указывающие исключительно на «собственность». Это имена на *иак* («собственность», овладение): «владение телом», «большая собственность», «имеющий собственность», «место собственности». Kwa. T. 3. P. 191; ср. с. 187, 1.14. Другое племя квакиютлей, накоатоки, присваивает своему вождю титул «Максва» и «Иакслем» — «потлач», «собственность»; это имя фигурирует в мифе о «Каменном теле» (ср. Каменные ребра, сыновья Госпожи Судьбы у хайда). Дух говорит ему: «Твое имя будет "Собственность", *Иакслем.*» Kwa. T. 3. P. 215, 1.39.

Точно так же у хайда вождь носит имя «Тот, которого нельзя купить» (медная пластина, которую соперник не может купить). *Swanton*. Haida, p. 294. XVI, I. Тот же вождь носит также титул «Все смешанные», т. е. «собрание на потлаче» (там же, № 4). Ср. выше титулы «Собственности в доме».

деньги, к продаже в собственном смысле и особенно – *к понятию цены, определяемой во взвешиваемой и пробируемой монете.*

## Глава III

## ПЕРЕЖИТКИ ЭТИХ ПРИНЦИПОВ В ДРЕВНИХ ПРАВОВЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

Все предыдущие факты были собраны в той области, которую именуют этнографией. По преимуществу они относятся к тихоокеанским обществам[357]. Такого рода факты обычно используются в качестве курьезов или в крайнем случае для сравнения, чтобы измерить, насколько наши общества далеки или близки от тех институтов, которые называют «первобытными».

Однако они имеют общую социологическую ценность, поскольку позволяют нам понять момент социальной эволюции. Более того, они также имеют значение для социальной истории. Институты этого типа реально обеспечили переход к нашим собственным правовым и экономическим формам. Они могут способствовать историческому объяснению наших собственных обществ. Мораль и практика повседневного обмена в обществах, непосредственно предшествующих нашим, сохраняют еще более или менее важные следы всех тех принципов, которые мы только что проанализировали. Мы рассчитываем посредством фактов доказать, что наши правовые и экономические системы выделились из институтов, подобных описанным[358].

Мы живем в обществах, которые резко различают (и эта оппозиция сейчас критикуется самими юристами) вещное и личное (обязательственное) право, личности и вещи. Это разделение носит основополагающий характер: оно составляет условие существования одной из частей нашей системы собственности, отчуждения и обмена. Но оно отсутствует в праве, которое мы только что исследовали. Точно так же наши цивилизации, начиная с семитской, греческой и римской, проводят резкое различие между долгом и небезвозмездной поставкой,

---

[357] Мы знаем, естественно, что они имеют более широкое распространение (см. далее, примеч. 521), и исследование лишь временно останавливается на этом.

[358] Мейе и Анри Леви-Брюль, так же как и наш незабвенный Ювелен*, любезно высказали нам ценные замечания по поводу последующего раздела.

с одной стороны, и даром — с другой. Но не являются ли эти различия достаточно поздними в правовых системах великих цивилизаций? Не прошли ли эти цивилизации через более раннюю фазу, на которой у них отсутствовало это холодное и расчетливое сознание? Не практиковали ли они те же самые обычаи обмениваемого дара, где сливаются личности и вещи? Анализ некоторых черт индоевропейских правовых систем позволит нам показать, что сами они в полной мере прошли через это превращение. В Риме мы обнаружим пережитки этого. В Индии и Германии мы увидим сами эти правовые системы, функционировавшие в полную силу еще в относительно недавнюю эпоху.

## I

### Личное (обязательственное) право и вещное право (древнейшее римское право)

Сравнение архаических правовых систем, римского права до той относительно ранней эпохи, когда оно реально вступает в историю[359], и германского права до его вступления в историю[360] проясняет последние две правовые системы. В частности, оно позволяет по-новому поставить один из наиболее спорных вопросов истории права, теорию *nexum*[361].

---

[359] Известно, что помимо гипотетических реконструкций Двенадцати Таблиц и нескольких текстов законов, сохранившихся в надписях, мы обладаем весьма скудными источниками относительно всего, что касается четырех первых веков римского права. Хотя мы не разделяем сверхкритической позиции Ламбера в его работе “L'Histoire traditionnelle des Douze Tables” (Mélanges Appleton), 1906, но следует признать, что значительную часть теорий специалистов в области римского права и даже самих римских «антчиников» можно рассматривать как гипотезы. Мы позволим себе добавить к ним еще одну гипотезу.

[360] О германском праве см. далее.

[361] О *nexum* см.: *Huvelin*. Nexum. Dict., des Ant.; Magie et Droit individuel (Année, X), а также анализы и дискуссии, опубликованные в “Année sociologique”, VII, p. 472 и сл.; IX, с. 412 и сл.; XI, с. 442 и сл.; XII, с. 482 и сл., *Davy*. Foi jurée, p. 135. Библиографию и изложение теорий специалистов в области римского права см.: *Girard*. Manuel élémentaire de Droit romain, 7e éd., p. 354.

Ювелен и Жирар, вероятно, во всех отношениях очень близки к истине. К теории Ювелена мы предложим только одно дополнение и одно возражение. «Соглашение об ущербе» (Magie et Droit ind., p. 28; ср.: Injuria. Mél.

В работе, превосходно прояснившей предмет[362], Ювелен связывает *nexum* с германским *wadium** и в целом с «дополнительными залогами» (Того, Кавказ и т. д.), даваемыми в связи с договором. Затем он связывает эти залоги с симпатической магией и с властью, которую дает другой стороне любая вещь, которая была в контакте с участником договора. Но последнее объяснение пригодно только для части фактов. Магическая санкция лишь возможна и сама по себе является только следствием сущности и духовного характера даваемой вещи. Прежде всего дополнительный залог и, в частности, германский *wadium*[363] — больше, чем обмен залогами, даже больше, чем залогами жизни, предназначенными для установления возможного магического влияния. Заложенная вещь обычно не имеет стоимости; например, обмениваемые жезлы, *stips* [денежные взносы] по условиям римского права[364] и *festuca notata** по условиям германского права, даже задатки[365], имеющие семитское происхождение, — больше, чем авансы. Это вещи сами по себе одушевленные. Это также преимущественно остатки древних обязательных даров, основанных на взаимности; договаривающиеся стороны связаны этими вещами. В этом качестве дополнительные обмены условно выражают это маятниковое дви-

---

Appleton), на наш взгляд, носит не только магический характер. Оно представляет очень характерный пример пережитка древних прав на потлач. Тот факт, что один является должником, а другой — кредитором, делает того, кто обретает таким образом превосходство, правомочным оскорблять другую сторону, своего должника. Отсюда целый ряд отношений, на которые мы обращаем внимание в этом томе «Социологического ежегодника», по поводу *joking relationships* — «шутливого родства», в частности, у виннебаго (сиу)*.

[362] *Huvelin*. Magie et Droit individuel (Année, X).

[363] См. далее, с. 256 и след. О *wadiatio* см. *Davy*. Année, XII, p. 522 и 523.

[364] Эта интерпретация слова *stips* основана на интерпретации Исидора Севильского, V, с. 24, 30. См.: *Huvelin*. Stips, stipulatio* и т. д. (Mélanges Fadda), 1906. Жирар (*Girard*. Manuel, с. 507, примеч. 4) вслед за Савиньи противопоставляет тексты Варрона и Феста этой образной, ясной и простой интерпретации. Но Фест, после того как действительно говорит "stipulus*, firmus*", во фразе, к сожалению частично утраченной, вероятно, говорил о "... (?) defixus"*, возможно, о палке, вбитой в землю. (Ср. с метанием палки во время продажи земли в договорах эпохи Хаммурапи в Вавилоне; см.: *Cuq*. Etudes sur les contrats. Nouvelle Revue historique du Droit, 1910. P. 467).

[365] См. *Huvelin*, там же. Année sociologique, X. P. 33.

жение душ и вещей, перемешанных между собой[366]. *Nexum*, правовая

[366] Мы не вторгаемся в дискуссию специалистов по римскому праву, но добавим несколько наблюдений к наблюдениям Ювелена и Жирара по поводу *nexum.* 1) Само слово происходит от *nectere,* и относительно этого последнего слова Фест (ad verb.; ср. l. V. *obnectere**) сохранил один из редких папских документов, дошедших до нас: “Napuras stramentis nectito”. Документ, очевидно, содержит намек на табу на собственность, отмеченную пучками соломы. Следовательно, вещь *tradita** сама была обозначенной и связанной и приходила к *accipiens** отягощенной этой связью. Она могла, стало быть, связывать его. 2) Индивид, который становится *nexus**, — это получатель, *accipiens.* Однако торжественная формула *nexum* предполагает, что он — *emptus**, «куплен», как обычно переводят. Но (см. далее) *emptus* в действительности означает *acceptus**. Индивид, получивший вещь, сам также более чем куплен, принят в уплату займа, так как он принял вещь и так как он принял медный слиток, который заем дает ему в придачу к вещи. Дискутируется вопрос о том, есть ли в этой операции *damnatio**, *mancipatio** и т. д. (Girard. Man., p. 503). Не становясь на чью-либо сторону в этом вопросе, мы считаем, что все эти термины относительно синонимичны (ср. выражения *nexo mancipioque* и *emit mancipioque accepit** в надписях, отражающих продажу рабов). И эта синонимия наиболее проста, поскольку сам по себе факт принятия чего-либо от кого-либо делает должником: *damnatus, emptus, nexus**. 3) На наш взгляд, все специалисты по римскому праву, и даже Ювелен, не уделили достаточного внимания одной детали в формальной стороне *nexum*: судьбе медного бруска, *aes nexum*, которому придавал большое значение Фест (ad verb., *nexum*). Этот брусок в процессе образования *nexum* дается [передатчиком] tradens* accipiens. Но, по нашему мнению, когда последний освобождается, он не только осуществляет обещанную поставку, платит вещью или деньгами, но, главное, с теми же весами и теми же свидетелями он возвращает тот же самый *aes* заимодавцу, продавцу и т. д. Тогда тот его покупает, получает его в свою очередь. Этот обряд *solutio nexum** превосходно описан Гаем (III. 174; текст достаточно хорошо восстановлен; мы принимаем трактовку Жирара; ср. Manuel, p. 501, примеч.; ср. там же, с. 751). В продаже за наличные оба акта совершаются, так сказать, в одно и то же время или с очень коротким интервалом; при этом двойственный символ менее заметен, чем в продаже в рассрочку или в торжественно производимом займе: вот почему остался незамеченным двойственный характер процедуры. Но этот символ там, тем не менее, функционировал. Если наша интерпретация точна, то кроме *nexum*, проистекающего из торжественных процедур, помимо *nexum*, исходящего от вещи, существует и другой *nexum*, идущий от этого бруска, поочередно даваемого и получаемого, взвешиваемого на одних и тех же весах, *hanc tibi libram primam postremamque**, обеими договаривающимися сторонами поочередно, связанными таким образом. 4) Впрочем, предположим на мгновение, что мы могли бы представить себе римский договор до того, как стали использоваться бронзовые деньги и даже названный брусок или, наконец, даже тот кусок литой меди, *aes flatum**, который изображал корову (известно, что первые римские монеты чеканились *gentes* и, изображая скот, несомненно, были знаками залога скота этих *gentes*). Предположим

связь, исходит от вещей так же, как и от людей.

Сам способ выражения подтверждает важность вещей. В римском квиритском* праве передача имущества (а основными видами имущества были рабы и скот, позднее — недвижимость) исключала все обыденное, мирское, простое. Передача всегда носит торжественный и взаимный характер[367]; она совершается также сообща: пять свидетелей, по крайней мере друзей, плюс «весовщик». Она смешана со всякого рода соображениями, чуждыми нашим современным чисто юридическим и чисто экономическим представлениям. Устанавливаемый ею *nexum*, как хорошо показал Ювелен, полон, стало быть, тех религиозных представлений, которые он, однако, считал исключительно магическими.

Конечно, самый древний договор в римском праве, *nexum*, уже оторвался от основы коллективных договоров, а также отделился от системы древних даров, связывающих обязательством. Предыстория римской системы обязательств, возможно, никогда не будет достоверно описана. Однако мы рассчитываем наметить направление поиска.

Помимо магических и религиозных, формально-юридических связей слов и жестов существует, несомненно, связь посредством вещей.

Эта связь отмечена также несколькими очень старыми терминами латинян и италийских народов. Этимология некоторых из указанных терминов, вероятно, подтверждает это. Отметим в качестве гипотезы, что отсюда следует.

Изначально, конечно, вещи сами по себе обладали личностью и нравственными свойствами.

Вещи — не инертные существа, как понимают их кодекс Юстиниана и наши правовые системы. Прежде всего они составляют часть семьи: римская *familia* включает *res* [«имущество»], а не только людей.

---

существование продажи, в которой оплата производится реальным или изображенным скотом. Достаточно представить себе, что отдача этого скота-оплаты или его изображения сближала договаривающиеся стороны и, в частности, продавца с покупателем. Как и в продаже или во всякой передаче скота, покупатель или последний обладатель остается, по крайней мере на время (расторжения договора в результате обнаружения изъянов в вещи и т. д.), в связи с продавцом или предыдущим владельцем (см. далее факты, относящиеся к индийскому праву и фольклору).

[367] *Varron.* De re rustica, II. P. 1, 15.

Определение *familia* есть еще в Дигестах[368], и весьма примечательно, что чем более мы углубляемся в древность, тем более смысл слова *familia** относится к *res*, которые составляют ее часть, вплоть до того, что оно означает даже съестные припасы и средства существования семьи[369]. Наилучшая этимология слова *familia* — это, несомненно, та, что связывает его[370] с санскритским *дхаман*, домом.

Более того, вещи делились на два вида. Различали *familia* и *pecunia**, вещи дома (рабы, лошади, мулы, ослы) и скот, живущий на лугах, вдали от хлева[371]. И различали также *res mancipi* и *res nec mancipi** в соответствии с формами продажи[372]. Для одних, составляющих ценные вещи, включая недвижимость и даже детей, отчуждение могло иметь место только в соответствии с формулами *mancipatio*[373], взятия (*capere*) в руки (*manu*). Оживленно дискутируется вопрос о том, совпадало ли различение между *familia* и *pecunia* с различением *res mancipi* и *res nec mancipi*. Для нас в этом изначальном совпадении нет ни малейшего

[368] О *familia* см.: Dig., L, XVI, de verb. sign. № 195, § 1. *Familiae appellatio* и т. д. и *in res* и *in personas diducitur** и т. д. (Ульпиан). Ср.: *Исидор Севильский*, XV, 9, 5. В римском праве вплоть до очень поздней эпохи деятельность по разделению наследства называлась *familiae erciscundae**. Dig. XI, II. То же в Кодексе, III, XXXVIII. Наоборот, *res* равняется *familia*; в Двенадцати Таблицах, V, 3, — *super pecunia tutelave suae rei**. Ср. *Girard*. Textes de droit romain, p. 869, примеч.; Manuel, p. 322; *Cuq*. Institutions, 1, p. 37. Гай (II, 224) воспроизводит этот текст, говоря *super familia pecuniaque**. *Familia* уподобляется *res* и *substantia** также в Кодексе (Юстиниана), VI, XXX, 5. Ср. также *familia rustica* и *urbana**. Dig., L, XVI, de verb. sign., № 166.

[369] *Цицерон*. De Orat., 56; Pro Caecina, VII. *Теренций: Decem dierum vix mihi est familia**.

[370] *Walde*. Latein. etymol. Wörterb., S. 70. Вальде не уверен в предложенной им этимологии, но для сомнений нет оснований. Кроме того, основная *res*, преимущественно *mancipium familia*, — это раб *mancipium*, другое название которого, *famulus*, имеет ту же этимологию, что *familia*.

[371] О различении *familia pecuniaque*, подтвержденном *sacratae leges** (см. *Фест, ad verbum*) и многочисленными текстами, см. *Girard*. Textes, p. 841, примеч. 2; Manuel, p. 274, 263, примеч. 3. Конечно, терминология не всегда была точна, но в противовес мнению Жирара мы считаем, что именно в древности изначально существовало очень точное разграничение. Разделение обнаруживается, впрочем, в оскском языке, *famelo in eituo** (Lex Bantia, 1. 13).

[372] Различие между *res mancipi* и *res nec mancipi* исчезло в римском праве только в 532 г. н. э., после специальной отмены квиритского права.

[373] О *mancipatio* см. далее. Тот факт, что она требовалась или по крайней мере дозволялась законом вплоть до столь поздней эпохи, доказывает, как трудно *familia* избавлялась от *res mancipi*.

сомнения. Вещи, не подлежащие *mancipatio* — это как раз мелкий выпасной скот и *pecunia* — деньги (идея, название и форма которых имели своим происхождением скот). Можно сказать, что римские *veteres** осуществляют такое же различение, какое мы только что констатировали в краю цимшиан и квакиютлей, между постоянным и основным имуществом «дома» (как говорят еще в Италии и у нас) и переходящими вещами: продовольствием, скотом, обитающим в отдаленных прериях, металлами, серебром, которыми даже не отделившиеся сыновья в общем могли торговать.

Далее, *res* вначале не должна была быть грубой и только осязаемой вещью, простым и пассивным объектом передачи, которым она стала. Вероятно, наилучшая ее этимология — та, что сравнивает ее с санскритским словом *rah, ratih*[374] — «дар», «подарок», «приятная вещь». *Res* должна была быть прежде всего тем, что доставляет удовольствие кому-нибудь другому[375]. С другой стороны, вещь всегда отмечена печатью, меткой собственности семьи. Понятно поэтому, что из этих вещей *mancipi* торжественная традиция[376] *mancipatio*, создает правовую связь. Поскольку в руках *accipiens* она еще остается в какой-то степени принадлежащей «семье» первого собственника, она сохраняет связь с ним и связывает теперешнего обладателя вплоть до того момента, когда последний будет освобожден выполнением договора, т. е. компенсаторной передачей вещи, денег или услуги, которая свяжет, в свою очередь, первого участника договора.

**Схолия**

Понятие силы, внутренне присущей вещи, впрочем, никогда не исчезало из римского права в двух отношениях: в воровстве, *furtum*, и договорах, *re*.

---

[374] Об этой этимологии см. *Walde*, S. 650, ad verb. Ср. *rayih* — «собственность», «ценная вещь», «талисман»; ср. авестийское *rae, rayyi* — те же значения; ср. др.-ирланд. *rath* — «любезное подношение».

[375] Слово, обозначающее *res* в оскском языке, — это *egmo*; ср. *Lex* Bant., 1.6, 11 и т. д. Вальде связывает *egmo* с *egere*: это «вещь, которой нет». Вполне возможно, что в древних италийских языках было два соответствующих антитетических слова для обозначения вещи даваемой и доставляющей удовольствие — *res* и вещи, которой не хватает и которую ждут, — *egmo*.

[376] См. далее.

Что касается воровства[377], то действия и обязанности, которые оно влечет за собой, прямо вытекают из силы вещи. Ей самой присуща *aeterna auctoritas**[378], которая дает себя знать, когда она украдена, и навсегда. В этом римская *res* не отличается от собственности у индусов или хайда[379].

Договоры *re* образуют четыре наиболее важных правовых договора: заем, передача на хранение, заклад и коммодат*. Некоторые договоры, не получившие названия, в частности те, которые мы считаем наряду с продажей источником происхождения самого договора — дар и обмен[380], также называются *re*. Но это было неизбежно. Действительно, даже в наших теперешних правовых системах, как и в римском праве, здесь невозможно выйти[381] за рамки более древних норм права: надо, чтобы была вещь или услуга, чтобы был дар и чтобы вещь или услуга обязывали. Очевидно, например, что отмена дарения по причине неблагодарности, относящаяся к позднему римскому праву[382], но постоянно присутствующая в наших собственных правовых системах, является институтом нормального, можно сказать, естественного права.

Но это лишь отдельные факты, характерные только для некоторых договоров. Наше утверждение носит более общий характер. Мы считаем, что в древнейшие эпохи римского права не могло быть ни одного случая, где акт *traditio res** — все равно, в устной или письменной форме — не был бы одним из основных. Римское право, впрочем, всегда колебалось в этом вопросе[383]. Если оно провозглашает, что торжественность обмена или хотя бы договоров необходима, как это предписывают архаические правовые системы, которые мы описали,

---

377 См. *Huvelin*. Furtum (Mélanges Girard). P. 159–175; Etude sur le *Furtum*. 1. Les sources. P. 272.

378 Выражение очень древнего закона, Lex Atinia, сохраненное Авлом Геллием, XVII, 7. *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto**. Ср. извлечения из Ульпиана. II, с. 4 и 6; ср. *Huvelin*. Magie et Droit individuel, p. 19.

379 См. далее. У хайда обворованный должен лишь поставить блюдо у двери вора, и вещь обычно возвращается.

380 *Girard*. Manuel, p. 265. Ср. Dig., XIX, IV. De permut., 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet**.

381 *Mod*. Regul. Dig. , XLIV, VII, de Obl. et act., 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit**.

382 Юстиниан (в 523 г. н. э.). Кодекс VIII, LVI, 10.

383 *Girard*. Manuel. P. 308.

если оно утверждало *nunquam nuda traditio transfert dominium**[384], то оно и провозглашало также в столь позднюю эпоху, как эпоха Диоклетиана[385] (298 г. н. э.): *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur**. *Res*, поставка или вещь — основной элемент договора.

Кроме того, все эти оживленно дебатируемые вопросы — проблемы словаря и понятий, которые, учитывая скудость древних источников, нам весьма трудно разрешить.

До этого пункта мы достаточно уверены в достоверности нашего фактического материала. Однако, вероятно, допустимо двинуться еще дальше и открыть юристам и лингвистам широкую дорогу возможных исследований, которые в конце концов, вероятно, подведут к воссозданию целой правовой системы, уже исчезнувшей ко времени Двенадцати Таблиц, а может быть, и раньше. Другие правовые термины помимо *familia, res* также нуждаются в углубленном изучении. Мы наметим ряд гипотез, возможно, не очень значительных по отдельности, но в совокупности способных составить достаточно весомое целое.

Почти все термины договора и обязательства и определенная часть форм этих договоров, вероятно, близки к системе духовных связей, созданных силой *traditio*.

Сначала участник договора выступает как *reus**[386]; это прежде всего человек, получивший *res* другого и ставший в этом качестве его *reus*, т. е. индивидом, связанным с ним самой вещью, точнее, ее духом[387]. Этимология была уже предложена. Ее часто отвергают как не имеющую никакого смысла — напротив, смысл в ней есть, притом весьма

---

[384] Павел.* — Dig., XLI, I, 31, 1.

[385] Кодекс, II, III. De pactis, 20.

[386] О значении слова *reus*, «виновный», «ответственный», *см.: Mommsen*. Römisches Strafrecht. 3-е изд. S. 189. Классическая интерпретация опирается на нечто вроде исторического *a priori*, которое превращает общественное обязательственное право и, в частности, уголовное в первобытное право и которое усматривает в вещном праве и договорах современные и утонченные явления. А ведь было бы так просто выводить право из самого договора!

[387] *Reus*, впрочем, принадлежит языку религии (см. *Wissowas*. Rel. u. Kultus der Römer, S. 320, примеч. 3 и 4) не менее, чем языку права: *voti reus**, Энеида, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat** (*Сервий*, Ad AEn, IV, 699). Эквивалент *reus voti damnatus** (*Вергилий*. Egl., V, 80); и это весьма симптоматично, поскольку *datmatus=nexus*. Индивид, давший зарок, находится точно в таком же положении, как тот, кто пообещал или получил вещь. Он — *damnatus* до тех пор, пока не расквитается.

ясный. Действительно, как отмечает Хирн[388], *reus* первоначально является генитивом на *os* от *res* и заменяет *rei-jos*. Это человек, находящийся под властью вещи. Правда, Хирн и Вальде, который следует за ним[389], переводят здесь *res* как «судебный процесс», а *rei-jos* — как «вовлеченный в судебный процесс»[390]. Но этот перевод носит произвольный характер и содержит предположение, что термин *res* прежде всего относится к судебной процедуре. Напротив, если принять наше толкование, при котором всякая *res* и всякая *traditio res* — это объект «дела», публичного «судебного процесса», становится понятным, что значение «вовлеченности в процесс» будет, наоборот, вторичным. Тем более значение «виновный» для *reus* является еще более производным, и мы проследим генеалогию значений в направлении прямо противоположном тому, которым обычно следуют. Скажем так: 1) индивид, «находящийся во власти вещи»; 2) индивид, «вовлеченный в дело», вызванное *traditio* вещи; 3) наконец, «виновный» и «ответственный»[391]. С этой точки зрения все теории «квазипреступления», происхождения договора, *nexum* и *actio* несколько проясняются. Сам факт владения вещью ставит *accipiens'а* в неуверенное положение квазивины (*damnatus,*

---

[388] Indo-germ. Forsch., XIV, S. 131.

[389] Latein. Etymol. Wörterb., S. 651, ad verb. *reus*.

[390] Такова интерпретация самих древнейших римских юристов (*Цицерон*. De Or., II, 183, *Ret omnes quorum de re disceptatur**); для них всегда смысл res – дело, сохранившееся в памяти. Но она интересна тем, что сохраняет воспоминание о времени Двенадцати Таблиц (II, 2), где *reus* обозначает не только обвиняемого, но обе стороны во всяком деле, *actor'а* и *reus'а* в поздних судебных процедурах. Фест (*ad verb, reus*; ср. другой фрагмент "*pro utroque ponitur*"*), комментируя Двенадцать Таблиц, цитирует по этому поводу двух древнейших римских юрисконсультов. Ср. Ульпиан в Dig., II, XI, 2, 3, alteruter ex litigatoribus*. Обе стороны также связаны судебным процессом. Есть основание предполагать, что ранее они были также связаны вещью.

[391] Понятие *reus*, ответственного за вещь, сделанного ответственным вещью, еще привычно для древнейших римских юрисконсультов, которых цитирует Фест (ad verb.), "*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur*, ... reus *promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*"* и т. д. Фест, очевидно, намекает на модификацию смысла этих слов в системе залога, которую называют корреалитетом*, но другие авторы говорили о другом. Впрочем, корреалитет (*Ульпиан*, Dig., XIV, IV, 7, 1 и название Dig., XLV, II от *duo. reis const.*) сохранил смысл этой неразрывной связи, соединяющей индивида с вещью, в данному случае — с делом, и вместе с ним — его корреальных «друзей и родственников».

*nexus, aere obaeratus**), духовной неполноценности, морального неравенства (*magister, minister**)[392] перед лицом поставщика (*tradens*).

Мы связываем также с этой системой идей некоторые древнейшие черты еще практикуемой, хотя и не понятой формы *mancipatio*[393], купли-продажи, которая станет *emptio venditio**[394] в древнейшем римском праве. Во-первых, обратим внимание на то, что она всегда содержит *traditio*[395]. Первый владелец, *tradens*, демонстрирует свою

---

[392] В *Lex Bantia* в оскском языке *ministreis=minoris partis* (1. 19); это сторона, которая уступает на процессе. Следовательно, значение этих терминов никогда и не было утрачено в италийских диалектах!

[393] Специалисты по римскому праву, вероятно, чересчур издалека начинают разделение *mancipatio* и *emptio venditio**. Маловероятно, чтобы в эпоху Двенадцати Таблиц и, наверное, долгое время спустя существовали договоры о продаже, которые были бы только договорами по соглашению, какими они стали впоследствии, в период, который приблизительно датируется эпохой К. М. Сцеволы. В Двенадцати Таблицах выражение *venum duuit** употребляется как раз для обозначения самой торжественной продажи, какую можно совершить и которая, конечно, могла совершаться только посредством *mancipatio, mancipatio* сына (XII Т., IV, 2). С другой стороны, в эту эпоху, по крайней мере для вещей *mancipi*, продажа осуществляется исключительно через договор, каким-нибудь *mancipatio*; все эти термины, стало быть, синонимы. Древние хранили воспоминание об этой путанице. См.: *Помпоний*. Digeste, XL, VII, о *statuliberis: quoniam Lex XII T., emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur**. Наоборот, слово *mancipatio* весьма долго, вплоть до эпохи Действий Закона, обозначало акты, составляющие договоры сугубо по соглашению, как, например, *fiducia**, с которой *mancipatio* иногда смешивается. Доказательства см. *Girard*. Manuel, p. 545; ср. с. 299. Даже *mancipatio, mancipium* и *nexum* в тот древнейший период, несомненно, использовались довольно недифференцированно.

Однако, оставляя в стороне эту синонимию, мы усматриваем в том, что следует далее, исключительно *mancipatio res*, составляющих часть *familia* и исходящих из принципа, сохраненного Ульпианом, XIX, 3 (ср. *Girard*. Manuel, p. 303): "*mancipatio... propria alienatio rerum mancipi*"*.

[394] Для Варрона (De re rustica, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4) слово *emptio* включает *mancipatio*.

[395] Можно даже представить себе, что эта *traditio* сопровождалась обрядами, подобными тем, что дошли до нас в формальной стороне *manumissio** при освобождении раба, которого считают выкупающим самого себя. Мы плохо осведомлены относительно действий обеих сторон в *mancipatio*, а с другой стороны, весьма примечательно, что формула *manumissio* (Festus, s. v. *puri*), по существу, идентична формуле *emptio venditio* скота. Может быть, взяв в руку отдаваемую вещь, *tradens* ударял ее ладонью. Можно сравнить *vus rave*, шлепок по свинье (острова Банкс, Меланезия) и шлепок по крупу продаваемого животного на наших ярмарках. Но это лишь гипотезы, и мы бы не позволили

собственность, торжественно отказывается от своей вещи, отдает ее и таким образом покупает *accipiens*. Во-вторых, этой операции соответствует *mancipatio* в собственном смысле. Тот, кто получает вещь, берет ее в свою *manus** и не только признает ее принятой, но признает самого себя проданным вплоть до оплаты. Вслед за осторожными римлянами принято рассматривать одну *mancipatio* и понимать ее только как вступление во владение, но существует множество симметричных вступлений во владение вещами и лицами в одной и той же операции[396].

С другой стороны, дискутируется, и очень давно, вопрос о том, соответствует ли *emptio venditio*[397] двум раздельным актам или одному. Видимо, у нас есть основания считать, что их два, хотя они могут непосредственно следовать друг за другом при продаже за наличные. Подобно тому как в более ранних правовых системах существует дар, за которым следует ответный дар, в древнем римском праве имеет место назначение на продажу, за которым следует оплата. Таким образом, нетрудно понять всю систему и, более того, существующие в ней оговорки[398].

Действительно, достаточно только отметить торжественные формулы, которыми пользовались: формула *mancipatio*, связанная с бронзовым бруском, формула принятия золота у раба, выкупающего себя[399] (это золото «должно быть чистым, честным, мирским; принадлежащим ему» — *puri, probi, profani, sui*); они идентичны. Более того, обе они — эхо формул самой древней *emptio*: скота и раба, которая сохранилась для нас в форме *jus civile* *[400]. Второй владелец принимает вещь только освобожденной от пороков, особенно магических; он принимает ее только потому, что может вернуть или компенсировать,

---

их себе, если бы тексты и, в частности, текст Гая, не были именно в этом месте полны лакун, которые, несомненно, будут заполнены с открытием новых рукописей.

Напомним также, что мы обнаружили идентичный формальный акт «удара» медной гербовой пластиной у хайда (см. примеч. 354).

396 См. выше наблюдения относительно *nexum*.

397 *Cuq*. Institutions juridiques des Romains. T. 2. P. 454.

398 См. выше *Stipulatio*, обмен палкой между двумя сторонами, соответствует не только древним видам заклада, но и древним дополнительным дарам.

399 *Festus, ad manumissio*.

400 См. *Varron*. De re rustica; 2, 1, 15; 2; 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos** и т. д.

отдать плату. Следует отметить выражения: *reddit pretium, reddere** и т. д., где проступает еще корневая часть *dare*[401].

Впрочем, Фест* сохранил для нас ясный смысл термина *emere* («покупать») и даже правовой формы, которую он выражает. Он говорит также: "*abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*" * (*s. v.*, *abemito*), и возвращается к этому значению в другом месте: "*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*" * (*s. v. emere*), что, впрочем, составляет смысл индоевропейского слова, с которым связано само латинское слово. *Emere* — это «брать», «принимать что-нибудь у кого-нибудь»[402].

Другой термин, *emptio venditio*, вероятно, также звучит для юристов по-иному, не так, как для осторожных римлян[403], для которых обмен и дарение существовали только тогда, когда отсутствовали плата и деньги, знаки продажи. *Vendere*, первоначально *venumdare*, — это сложное слово архаического, доисторического типа[404]. Несомненно, оно включает элемент *dare*, напоминающий дар и передачу. Что касается другого элемента, то, вероятнее всего, он заимствует индоевропейский термин, обозначавший уже не продажу, а продажную цену, ὠνή, санскр. *vasnah*, который Хирн[405] связал к тому же с болгарским словом, обозначающим «приданое», покупную плату за женщину.

### Другие индоевропейские правовые системы

Приведенные гипотезы относительно древнейшего римского права относятся преимущественно к доисторической эпохе. Право, мораль, экономика латинян существовали в описанных выше формах, но последние были забыты, когда их институты вошли в историю. Ибо

---

[401] Отметим также выражение *mutui datio** и т. д. В действительности у римлян не было другого слова, кроме *dare* — «давать», для обозначения всех актов, заключенных в *traditio*.

[402] Walde, там же, с. 253.

[403] Dig., XVIII, 1–33, фрагменты из Павла.

[404] О словах этого типа см.: *Ernout.* Credo-Craddhâ (Mélanges Sylvain Lévi, 1911). Как и в *res* и многих других словах, это еще один пример идентичности итало-кельтских и индо-иранских юридических лексик. Отметим архаические формы всех этих слов: *tradere, reddere.*

[405] См. *Walde*, там же, s. v. *Vendere.* Возможно даже, что очень древний термин *licitatio** содержит воспоминание об эквивалентности войны и продажи (на аукционе): "*Licitati in mercando sive pugnando contendentes*" *, — говорит еще Фест, *ad verb. Licistati.* Ср. выражение тлинкитов и квакиютлей «война собственности»; ср. выше, примеч. 239, 242, относительно аукционов и потлача.

именно римляне и греки[406], которые, возможно, вслед за северными и западными семитами[407] изобрели различение обязательственного права и вещного права, отделили продажу от дара и обмена, разделили моральное обязательство и договор и особенно осознали различие между обрядом, правом и выгодой. Именно они посредством подлинной, великой и достойной уважения революции преодолели всю эту устаревшую мораль и экономику дара, слишком рискованную, слишком дорогостоящую и разорительную, переполненную личными соображениями, несовместимую с развитием рынка, торговли и производства и, в сущности, для той эпохи антиэкономическую.

Кроме того, вся наша реконструкция — это лишь правдоподобная гипотеза. Однако степень ее правдоподобия возрастает, во всяком случае вследствие того факта, что другие реальные и описанные индоевропейские правовые системы в уже относительно близкие к нам исторические эпохи, безусловно, знали систему того же рода, что мы описали в обществах Океании и Америки, которые вульгарно

---

[406] Мы не исследовали в достаточной мере греческое право или, точнее, пережитки права, вероятно предшествовавшего большим кодифицированным системам ионийцев и дорийцев, чтобы утверждать, знали или нет в действительности различные греческие народы те же правила дара. Следовало бы просмотреть целую литературу по самым разнообразным вопросам: дарам, бракам, закладам (см. *Gernet*. 'Εγγύαι — Revue des Etudes grecques, 1917; ср. *Vinogradoff*. Outlines of the History of Jurisprudence, I, p. 235), гостеприимству, пользе и договорам, и мы обнаружили бы в результате только фрагменты. Приведем, тем не менее, один из них: Аристотель («Никомахова этика», 1123а3), говоря о щедром гражданине, его общественных и частных расходах, его обязанностях и повинностях, упоминает о приемах иностранцев, посольств, χαί ύωρεάςχαὶ αντισωρεάς [подарках и отдариваниях]; как он расходует εἰς τὰ βοινά [на общие дела], и добавляет: τα ὀἐ σῷρά τοῖτ άυαθήμασιν ἔχει τιὄμοιον — «Подарки чем-то похожи на посвящения богам» (см. выше, примеч. 250, о цимшианах). Две другие живые индоевропейские правовые системы содержат институты того же рода: албанская и осетинская. Мы ограничимся ссылкой на современные законы или постановления, запрещающие или ограничивающие у этих народов чрезмерное расточительство в случае бракосочетания, смерти и т. д. См., например: *Kovalewski*. Coutume contemporaine et Loi ancienne.* P. 187, примеч.

[407] Известно, что почти все формулы договора засвидетельствованы в арамейских папирусах филейских евреев в Египте, относящихся к V в. до н. э. См. *Cowley*. Aramaic Papyri. Oxf., 1923. Известны также труды Унгнада о вавилонских договорах (см. Année, XII), *Huvelin*, p. 508, *Cuq*. Etudes sur les contrats de l'époque de la 1re Dynastie babylonienne (Nouv. Rev. Hist., du Dr., 1910).

называют первобытными и которые на самом деле являются архаическими. Мы можем, стало быть, обобщать с определенной долей уверенности.

Лучше всего сохранили эти следы две индоевропейские правовые системы: германская и индийская. Кроме того, в отношении их мы располагаем многочисленными текстами.

## II

### Классическое индусское право[408]

#### Теория дара

*N. B.* В использовании индусских юридических документов существует одна довольно серьезная трудность. Юридические кодексы и равные им по авторитету эпические поэмы были написаны брахманами

[408] Древнее индусское право известно нам по двум сериям сборников, составленных достаточно поздно в сравнении с остальной частью священных текстов. Древнейшая серия представлена *Дхармасутрами*, которые Бюлер датирует периодом, предшествующим возникновению буддизма (Sacred Laws. — Sacred Books of the East, Введение). Но, вероятно, некоторая часть этих *сутр*, а может быть, и сама традиция, на которой они базируются, созданы после возникновения буддизма. Во всяком случае, они составляют часть того, что индусы называют *шрути*, Откровением. Другая серия — это *смрити, традиция,* или *Дхармашастра*: «Книги Закона», главная из которых — знаменитый «Кодекс Ману», возникший ненамного позднее *сутр*. Мы, однако, пользовались главным образом большим эпическим документом, обладающим в брахманической традиции ценностью и *смрити*, и *шастры* (традиции и преподаваемого закона). В «Анушасанапарве» (книге XIII «Махабхараты») мораль дара выражена совершенно иначе, чем в «Книгах Закона». Однако она обладает той же ценностью и вдохновлялась теми же источниками, что и они. В частности, в ее основе, вероятно, лежит та же традиция брахманической школы «Манава», что и традиция, на которую опирается сам «Кодекс Ману» (см.: *Bühler*. The Laws of Manu. Sacred Books of the East. P. LXX и сл.). Впрочем, можно сказать, что эта *парва* и Ману цитируют друг друга.

Во всяком случае, «Анушасанапарва» — бесценный документ. Это огромная книга, содержащая, по выражению комментария, *dana-dharmakathanam**, колоссальный эпос о даре, которому посвящено более трети книги, или более 40 «наставлений». Кроме того, эта книга чрезвычайно популярна в Индии. В поэме говорится о том, как она была трагическим образом рассказана Юдхиштхире, великому царю, воплощению *дхармы*, Закона, великим царем-ясновидцем Бхишмой, лежавшим перед смертью на своем ложе из стрел.

Далее в ссылках см.: Ануш., номер стиха в сплошной нумерации и номер стиха в *адхъяе* [главе].

и, можно сказать, если и не для них, то по крайней мере для их пользы как раз в эпоху их триумфа[409]. Они дают нам представление лишь о теоретическом праве. Стало быть, только посредством специальной реконструкции, с помощью множества содержащихся там признаний мы можем выяснить, каковы были право и экономика двух других каст, кшатриев и вайшьев. В данном случае теория, «закон дара», который мы в настоящий момент описываем (*данадхарма*), реально применим только к брахманам, к способу, которым они добиваются дара и получают его — возмещая лишь своими религиозными услугами, – а также к форме подношения им дара. Естественно, именно эта обязанность одаривать брахманов составляет объект многочисленных предписаний. Вероятно, совсем иные отношения господствовали среди знати, княжеских семей и внутри многочисленных каст и племен простого люда. Мы едва можем догадываться о них, но это и неважно.

Индусские материалы имеют большое значение. Сразу после арийской колонизации древняя Индия, в сущности, вдвойне была страной потлача[410]. Вначале потлач обнаруживается еще в двух очень больших группах, которые были когда-то гораздо более многочисленными

---

[409] По многим признакам видно, что, если не правила, то по крайней мере редакции *шастр* и эпических поэм возникли позже борьбы против буддизма, о которой в них говорится. Это достоверно во всяком случае для «Анушасанапарвы», полной намеков на эту религию (см. в частности, *адхьяю* 120). Окончательные редакции, вероятно, осуществлены настолько поздно, что в той же *парве* (*адхьяя* 114, стих 10) можно даже обнаружить намек на христианство в том месте, где Вьяса добавляет: «Таков закон, которому учат возвышенно (*nipunena* — в калькуттском издании, *naipunena* — в бомбейском издании)», «пусть он не делает другому то, что противоречит его Я, такова вкратце *дхарма* (закон)» (стих 5673). Но, с другой стороны, вполне вероятно, что брахманы, эти творцы формул и пословиц, сами пришли к подобному изобретению. В самом деле, предшествующий стих (стих 9 = 5672) носит глубоко брахманический характер: «Некто руководствуется желанием (и ошибается). В отказе и в даре, в счастье и в несчастье, в удовольствии и неудовольствии, только соотнося (вещи) с собой (своим Я), человек измеряет их» и т. д. Комментарий Нилакантхи носит определенный и вполне самобытный, нехристианский характер: «Как кто-либо ведет себя по отношению к другим, так (ведут себя другие по отношению к нему). Чувствуя, как сами мы воспринимаем отказ в ответ на нашу просьбу. . ., мы понимаем необходимость отдавать».

[410] Мы не хотим сказать, что в весьма древнюю эпоху, когда была создана «Ригведа», арии, пришедшие в Индию с северо-востока, не знали рынка, торговца, цены, денег, продажи (см. *Zimmern*. Altindisches Leben. S. 257 и сл.). «Ригведа», IV, 24, 9. «Атхарваведа» особенно хорошо знакома с этой экономикой. Сам Индра — торговец (гимн, III, 15, используемый в Каушика-сутре,

и образовали субстрат значительной части населения Индии: в племенах Ассама (тибето-бирманских) и в племенах группы *мунда* (австроазиатских). Правомерно даже предположить, что в брахманическом декоре продолжала существовать та же самая традиция этих племен[411]. Можно, например, видеть следы института[412], близкого к *батакскому инжоку* и другим принципам малайского гостеприимства, в правилах, запрещающих есть, не пригласив пришедшего гостя: «кто ест, не разделив пищу с другом, тот ест яд *халахала*»*. С другой стороны, институты того же рода, а может быть, и вида оставили определенные следы в самой древней из Вед. А поскольку мы обнаруживаем их почти во всем индоевропейском мире[413], у нас есть основания считать, что это арии принесли их в Индию[414]. Оба эти направления, несомненно,

---

VII, 1; VII, 10 и 12, в ритуале человека, идущего на продажу). См., однако, *dhanada** (там же, ст. 1) и *vajin**, эпитет Индры (там же).

Мы не хотим сказать также, что договор в Индии имел только такое происхождение: реальное, личное и безусловное участие в передаче имуществ — и что Индия не знала других форм обязательств, например в результате неумышленного правонарушения. Мы лишь стремимся доказать следующее: наряду с этими видами права существовало другое право, другая экономика и другое сознание.

[411] В частности, вероятно, существовали, как это бывает в племенах и нациях аборигенов*, тотальные поставки кланов и деревень. Запрет брахманам (Васиштха, 14, 10 и Гаутама, XIII, 17; Ману, IV, 217) принимать что бы то ни было от «многих» и особенно участвовать в устраиваемых ими пирах, несомненно подразумевал такого рода обычаи.

[412] Ануш., стих 5051 и стих 5045 (= адх. 104, стихи 98 и 95): «пусть не пьет он жидкость, лишенную своей основы... и не дарит ее тому, кто сидит рядом с ним за столом» (комментарий: «и которого он усадил и который должен с ним есть»).

[413] Например, *adanam*, дар друзей родителям молодого человека, прошедшего посвящение или инициацию, невесте и жениху и т. д., идентичен даже в правовом документе германскому *gaben*, о чем мы говорим далее (ср. *грихьясутры* — домашние ритуалы): *Oldenberg*. Sacred Books, указатель.

Другой пример — честь, исходящая от подарков (пищи). Ануш., 122, стихи 12, 13, 14: «Удостоенные чести, они чествуют; украшенные, они украшают»; «Говорят, это даритель, здесь, там, со всех сторон его прославляют» (Ануш., стих 5850).

[414] Этимологическое и семантическое исследование позволило бы к тому же получить здесь результаты, аналогичные тем, что были получены при исследовании римского права. Древнейшие ведические документы изобилуют словами, этимология которых еще более очевидна, чем этимология латинских терминов. При этом все они, даже те, что относятся к рынку и продаже, предполагают другую систему, где обмены, дары и заклады занимали место договоров, которые мы обычно подразумеваем, когда говорим об этих явле-

слились в эпоху, которую можно почти точно определить как время создания позднейших частей Веды и колонизации обширных долин двух великих рек: Инда и Ганга. Несомненно также, что эти два направления усилили друг друга. Кроме того, за пределами литературы эпохи Вед мы находим соответствующие обычаи и теорию в чрезвычайно развитом состоянии. «Махабхарата» представляет собой историю гигантского потлача: игры в кости Кауравов против Пандавов; турниров и выборов женихов Драупади, сестрой и полиандрической супругой Пандавов[415]. Другие повторы того же цикла легенд встречаются среди прекраснейших эпизодов эпоса. Например, в повествовании о Нале и Дамаянти, как и в «Махабхарате» в целом, рассказывается о совместном строительстве дома, об игре в кости и т. д.[416] Но все искажается литературными и теологическими элементами повествования.

Впрочем, ход наших рассуждений не требует соотносить между собой эти многообразные истоки и осуществлять гипотетическую

---

ниях. Часто отмечалась неопределенность (впрочем, характерная для всех индоевропейских языков) значений санскритского слова, которое мы переводим словом «давать» (*da*), и бесчисленного множества его производных. Например, *ada* — «получать», «брать» и т. д.

Или возьмем, например, два ведических слова, лучше всего отображающих технический акт продажи; это *parada çulkaya* — «продавать за цену» и все слова, производные от глагола *pan* (например, *pani* — «торговец»). Слово *parada,* кроме того, включает *da* — «давать», а слово *çulka,* имеющее техническое значение латинского *pretium,* может означать совсем иное: не только стоимость и цену, но также вознаграждение за победу, цену невесты, плату за сексуальную услугу, налог, подать. И *pan,* породившее, начиная с «Ригведы», слово *pani* («торговец», «скупой», «алчный» и название чужестранцев), и название денег; *pana* (позднее — знаменитое *karsapana*), и т. д. означает «продавать», а также играть, биться об заклад, бороться за что-нибудь, давать, обменивать, рисковать, осмеливаться, выигрывать, вовлекать. Кроме того, безусловно, нет оснований предполагать, что *pan* («чествовать, хвалить, уважать, ценить») является глаголом, отличным от первого. *Pana,* деньги, означает также продаваемую вещь, плату за работу, объект заклада при пари и игре, дом для игр и даже постоялый двор, заменивший домашнее гостеприимство. Вся эта совокупность терминов объединяет между собой идеи, внутренне связанные только в потлаче. Все обнаруживает исходную систему, которой воспользовались для того, чтобы создать последующую систему продажи в собственном смысле. Не будем, однако, продолжать попытку реконструкции посредством этимологии. Применительно к Индии она не обязательна и, несомненно, увела бы нас далеко за пределы индоевропейского мира.

[415] См. резюме эпоса в «Махабхарате», Адипарва, глава 6.

[416] См., например, легенду о Харишчандре. Сабхапарва, «Махабхарата», кн. 2, гл. 12; другой пример — Виратапарва, гл. 72.

реконструкцию всей системы[417]. Кроме того, число заинтересованных в ней классов, эпоха ее расцвета не требуют особых уточнений, чтобы использовать их в процессе сравнения. Позднее, по причинам, которые нас в данном случае не интересуют, это право исчезло, за исключением того, что было выгодно брахманам; но можно сказать, что оно, безусловно, оставалось в силе в течение 6–10 веков, с VIII в. до н. э. до II века или III века н. э. И этого достаточно; эпос и брахманический закон развиваются еще в старой атмосфере: подарки в них еще обязательны, вещи обладают особыми добродетелями и составляют часть человеческих личностей. Поэтому мы ограничимся описанием этих форм социальной жизни и исследованием их причин. Даже простое описание будет достаточно доказательным.

Даваемая вещь возмещается в этой жизни и в другой. Здесь она автоматически порождает для дарителя такую же вещь[418]: она не потеряна, она воспроизводится; там это та же вещь, которую обретают вновь, причем с прибавкой. Даваемая пища — это пища, которая

---

[417] Надо признать, что по основному предмету наших рассуждений — обязанности возмещать — в индийском праве мы нашли мало фактов, за исключением, может быть, законовМану (VIII, 213). Наиболее же характерное состоит в правиле, запрещающем возмещение. Вероятнее всего, первоначально траурная *шраддха*, поминальная трапеза по мертвым, которую брахманы основательно разработали, была поводом для того, чтобы быть приглашенными и делать ответные приглашения. Однако формально это запрещено. Ануш., ст. 4311, 4315 = XIII, гл. 90, ст. 43 и сл.; (Тот, кто приглашает на *шраддху* только друзей, не попадет на небо. Не следует приглашать ни друзей, ни врагов, но безразличных людей... Плата жрецов, предложенная друзьям-жрецам, носит название демонической» (*пишача*), — ст. 4316. Этот запрет, несомненно, представлял собой настоящую революцию по отношению к устоявшимся обычаям. Даже поэт-юрист связывает его с определенным моментом и определенной школой (Вайкханаса шрути, там же, ст. 4323 = гл. 90, ст. 51). Хитрецы брахманы фактически поручили богам и душам умерших отвечать на подарки, которые делают им самим. Вне всякого сомнения, большинство простых смертных продолжали приглашать на траурную трапезу своих друзей. Впрочем, это продолжается в Индии еще и в настоящее время. Сами брахманы не возмещали, не приглашали и даже, в сущности, не принимали. Однако их юридические кодексы сохранили для нас достаточно свидетельств, иллюстрирующих предмет нашего исследования.

[418] Васиштха Дхармасутра, XXIX, 1, 8, 9, 11–19 = Ману, IV, 229 и сл. Ср.: Ануш., все главы с 64 по 69 (с цитатами из Парашары). Вся эта часть книги, вероятно, имеет основой нечто вроде литании. Она наполовину является астрологической и начинается с дана-кальпы (гл. 64), определяющей созвездия, под которыми тот или иной человек должен давать ту или иную вещь тому или другому.

вернется к дарителю в этом мире; вместе с тем это пища для него в ином мире, а также в ряде последующих рождений[419]: даваемые вода, колодцы, страхующие от жажды[420]; одежда, золото, зонты от солнца; сандалии, позволяющие ходить по раскаленной почве, возвращаются к вам в этой и в иной жизни. Земля, которой вы сделали дар, производит урожай для других, она увеличивает вашу прибыль в этом и в ином мирах и в будущих рождениях. «Как серп луны растет день ото дня, так дар земле, будучи однажды сделан, растет год от года (от урожая к урожаю)»[421]. Земля рождает хлеба, ренты и подати, руды, скот. Сделанные подарки обогащают теми же самыми продуктами дарителя и получателя дара[422]. Вся эта экономико-юридическая теология изложена в бесконечных великолепных изречениях, в бесчисленных стихах. И юридические кодексы, и эпосы на этот счет неисчерпаемы[423].

Земля, пища, все, что дарят, к тому же персонифицируются, это живые существа, с которыми находятся в диалоге и которые принимают участие в договоре. Они хотят, чтобы их отдали. Земля когда-то заговорила с солнечным героем, Рамой, сыном Джамадагни, и когда

[419] Ануш., 3212; даже та пища, которую дают собакам и *шудре*, «тому, кто варит собаке» (тому, кто варит собаку), *швапаке** (= глава 63, ст. 13. Ср. там же, ст. 45 = ст. 3243, 3248).

[420] См. общие принципы, согласно которым вновь обретают подаренные вещи в серии возрождений (XIII, гл. 145, ст. 1–8, 23, 30). Санкции по отношению к скупому изложены в той же главе, ст. 15–23. В частности, он «возрождается в бедной семье».

[421] *Ануш.*, 3135; ср. 3162 (= гл. 62, ст. 33, 90).

[422] Ст. 3162 (= там же, ст. 90).

[423] В сущности, вся эта *парва*, эта песнь «Махабхараты», есть ответ на следующий вопрос: как добиться Удачи (Шри), непостоянной богини? Первый ответ состоит в том, что Шри обитает среди коров, в их навозе и моче, где коровы, богини, разрешили ей жить. Вот почему принести в дар корову — значит обеспечить счастье (гл. 82; см. ниже, с. 252–253). Второй ответ, который носит подлинно индусский характер и даже составляет основу всех моральных учений Индии, гласит, что секрет Удачи и Счастья — в том (гл. 163), чтобы давать, не хранить, не добиваться Удачи, но раздавать ее, чтобы она к вам вернулась в этом мире сама по себе — и в форме блага, которое вы сделали, и в другой форме. Жертвовать собой, приобретать только для того, чтобы отдавать, — таков закон природы и источник подлинной выгоды (ст. 5557 = = гл. 112, ст. 27): «Каждый должен сделать свои дни плодотворными, раздавая пищу».

он услышал ее, он отдал ее целиком самому риши Кашьяпе. Она говорила[424] на своем, безусловно, старинном языке:

Прими меня (получатель),
дай меня (даритель),
отдавая меня, ты получишь меня вновь.

И она добавляла, на сей раз в несколько вялом стиле брахманов: «В этом и ином мирах то, что дано, обретается вновь». В одном очень древнем юридическом кодексе[425] говорится, что *Анна*, пища, которая сама обожествляется, провозгласила следующее:

Тот, кто, не отдавая меня богам, божественным душам умерших, своим слугам и гостям, (меня) ест и в своем безумии (таким образом) глотает яд, того я съедаю, я его смерть.

Но для того, кто совершает *агнихотру*, исполняет *вайшвадеву*[426], а затем ест — в довольстве, в чистоте и в вере — то, что остается после того, как он накормил тех, кого должен накормить, для того я становлюсь амброзией, и он наслаждается мной.

Быть розданной — в природе пищи; не разделить пищу с другим — значит «убить ее сущность», уничтожить ее для себя и для других. Такова одновременно и материалистическая, и идеалистическая интерпретация, которую брахманизм дал благотворительности и гостеприимству[427]. Богатство создается для того, чтобы быть отданным.

---

[424] Ст. 3136 (= гл. 62, ст. 34) называет эту строфу *гатхой**. Она не является *шлокой** и, стало быть, восходит к древней традиции. Более того, я считаю, что первый полустих *matevadattha, mam dattha, mam dattva matevapsyaya* (ст. 3137 = гл. 62, ст. 35) весьма успешно может быть отделен от второго. Впрочем, ст. 3132 отделяет его заранее (= гл. 62, ст. 30). «Как корова спешит к своему теленку, роняя молоко из полного вымени, так священная земля бежит к дарителю земель».

[425] Баудхаяна Дх. су, 11, 18, явно совпадающая по времени не только с этими правилами гостеприимства, но также и с Культом Пищи, о котором можно сказать, что он современен позднейшим формам ведической религии и просуществовал вплоть до становления вишнуизма, в который влился.

[426] Брахманические жертвоприношения поздней ведической эпохи. Ср. Баудх. Дх. су., 11, 6, 41 и 42. Ср. Таиттирийя Араньяка, VIII, 2.

[427] Эта теория представлена в знаменитой беседе между риши Майтреей и Вьясой, воплощением самого Кришны Двайпаяны (Ануш., XIII, 120 и 121). Беседа, в которой мы нашли следы борьбы брахманизма против буддизма (см. в особенности ст. 5802 = XIII, 120, ст. 10), должна была иметь историческое значение; она содержит намек на эпоху, когда победил кришнаизм.

Если бы не было брахманов, чтобы его получать, «богатство богатых было бы бесполезным»[428].

> Тот, кто съедает пищу, убивает ее, не ведая этого, а будучи съеденной, она убивает его[429].

Скупость прерывает круг права, достоинств, пищи, которые непрерывно возрождаются одни из других[430].

В то же время брахманизм определенно отождествил собственность с личностью как в обмене, так и в связи со случаями воровства. Собственность брахмана — это сам брахман.

«Корова брахмана — это яд, ядовитая змея», — говорит уже Веда магов*[431]. Древний кодекс Баудхаяны[432] провозглашает: «Собственность брахмана убивает (виновного) вместе с сыновьями и внуками. Яд — это не яд; собственность брахмана — вот яд». Она содержит в самой себе санкцию, потому что сама она составляет то страшное, что есть в брахмане. Нет даже необходимости в том, чтобы кража собственности брахмана была осознанной и желаемой. Целое наставление

---

Но проповедуемое учение — это как раз учение древней брахманической теологии, а возможно, даже национальной этики древнейшей Индии (доарийской эпохи).

428 Там же, ст. 5831 (= глава 121, ст. 11).

429 Там же, ст. 5832 (= 121, ст. 12). Следует читать *annam* согласно калькуттскому изданию, а не *artham* (по бомбейскому). Второе полустишие неясно и, несомненно, плохо передает смысл. Оно, однако, кое-что передает: «Та пища, которую он съедает, то, в чем она является пищей, он убийца этого, который убивает себя, невежда». Два следующих стиха также загадочны, но более ясно выражают идею и намекают на учение, которое должно было носить имя некоего *риши* (ст. 5384 = там же, 14): «Мудрец, ученый, поедающий пищу, ее возрождает, он учитель, и, в свою очередь, пища его возрождает» (5863). «Таково развитие (вещей). Ибо то, что составляет достоинство дающего, есть достоинство получающего (и наоборот), так как здесь существует только колесо, вращающееся в одну сторону». «Махабхарата» в переводе Пратапа очень пространна, но перевод базируется в данном случае на превосходных комментариях и заслуживает того, чтобы быть приведенным (за исключением одной ошибки, которая его портит — *evam janayati*, ст. 14: возрождается именно пища, а не потомство). Ср. =Ап. Дх. су., 11, 7 и 3. «Тот, кто ест до своего гостя, уничтожает пищу, собственность, потомство, скот, достоинство своей семьи».

430 См. выше.

431 Атхарваведа, ст. 18, 3; ср. там же, ст. 19, 10.

432 1, 5 и 16 (ср. выше *aeterna auctoritas* украденной *res*).

нашей *парвы*[433], наиболее интересного для нас раздела «Махабхараты», рассказывает, как Нрига, царь из рода Яду, был превращен в ящерицу за то, что из-за ошибки своих слуг дал одному брахману корову, принадлежавшую другому брахману. Тот, кто, не зная об этом, взял ее, не хочет ее вернуть даже в обмен на 100 тысяч других; она составляет часть его дома, принадлежит к его обитателям:

> Она привыкла к этому месту и к этой жизни; она хорошая молочная корова, спокойная и очень преданная. Молоко ее сладкое, очень ценное, постоянно нужное в доме (ст. 3466).
>
> Она (эта корова) кормит моего маленького ребенка, отнятого от груди и слабого. Я не могу ее отдать... (ст. 3467).

Но и тот, у кого корова была отнята, не принимает другую. Она является неотъемлемой собственностью обоих брахманов. Встретив сопротивление обеих сторон, несчастный царь на тысячелетия остается заколдованным из-за содержащегося в этой ситуации проклятия[434].

Нигде связь между даваемой вещью и дарителем, между собственностью и собственником не является более тесной, чем в правилах, касающихся дарения коровы[435]. Они широко известны. Соблюдая их, питаясь ячменем и коровьим навозом, ложась спать на земле, царь Дхармы[436] (Закона), сам Юдхиштхира, главный герой эпоса, стал «быком» среди царей. В течение трех дней и ночей владелец коровы подражает ей и соблюдает «обет коровы»[437]. Он питается исключительно «соками коровы»: водой, коровьим навозом, мочой в течение одной ночи из трех (в моче обитает сама *Шри*, Удача). Одну ночь из трех он спит вместе с коровами на земле, по словам комментатора, «не соприкасаясь с ними, не беспокоя паразитов», слившись таким

---

[433] Гл. 70. Оно приводится в связи с дарением коров (ритуал которого описан в гл. 69).

[434] Ст. 14 и сл. «Собственность брахмана убивает, как корова брахмана (убивает) Нригу», ст. 3462 (= там же, 33) (ср. 3519 = гл. 71, ст. 36).

[435] Ануш., гл. 77, 72; гл. 76. Эти правила излагаются со множеством малоправдоподобных и сугубо теоретических деталей. Ритуал приписан определенной школе — школе Брихаспати (гл. 76). Он длится три дня и три ночи до акта и три дня после, в некоторых обстоятельствах даже десять дней (ст. 3532 = гл. 71, 49; ст. 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).

[436] Он живет в постоянном «дарении коров» (*gavam pravana*), *ст.* 3695 = = гл. 76, ст. 30.

[437] Речь здесь идет о подлинном посвящении коров в дарителя и дарителя — в коров; это некая тайна, *upanitesu gosu*, ст. 3667 (= 76, ст. 2).

образом «с ними единодушно»[438]. Когда он входит в хлев, называя их священными именами[439], он добавляет: «корова — моя мать, бык — мой отец» и т. д. Он повторяет первую формулу во время акта дарения. И вот наступает торжественный момент передачи. После похвалы коровам даритель говорит:

> Каковы вы, таков и я, ставший сегодня одной с вами сущностью; отдавая вас, я отдаю себя[440] (ст. 3676).

И получатель дара при его получении (совершая *пратиграхану*)[441] говорит:

> Превращенные (переданные) в дух, полученные в духе, восславьте нас обоих в формах Сомы (лунных) и Угры (солнечных) (ст. 3677)[442].

Другие принципы брахманического права удивительно напоминают некоторые описанные нами полинезийские, меланезийские и американские обычаи. Поразительно похож на них способ принятия дара. Брахману свойственна неодолимая гордость. Вначале он отказывается иметь какое бы то ни было дело с рынком. Ему не следует даже принимать ничего, что исходит оттуда[443]. В национальной экономике, где существовали города, рынки, деньги, брахман остается верен экономике и морали древних индоиранских пастырей, а также аллогенных и аборигенных земледельцев больших долин. Он придерживается также позиции, приличествующей человеку

---

[438] Это в то же время очистительный ритуал. Таким способом он избавляется от всякого греха (ст. 3673 = гл. 76, ст. 8).

[439] *Саманга* («имеющая все члены»), *Бахула* («большая», «жирная»), ст. 3670. Ср. ст. 6042, где коровы говорят: «Бахула, Саманга. Ты не знаешь страха, ты спокойна, ты хорошая подруга». Эпос не забывает упомянуть, что эти имена идут от Веды и от Шрути. Священные имена действительно встречаются в «Атхарваведе», V, 4, 18, ст. 3 и 4.

[440] Буквально: «будучи дарителем вас, я — даритель себя».

[441] «Акт овладения», слово точно соответствует *accipere*, λαμβάνειν, *take* и т. д.

[442] Ритуал предусматривает возможность дарения «коров в виде кунжутных или масляных лепешек», а также «золотых и серебряных коров». В этом случае они рассматривались как настоящие коровы (ср. 3523, 3839), а обряды, особенно связанные с передачей, несколько изменялись. Этим коровам даются ритуальные имена. Одно из них означает «будущая». Пребывание вместе с коровами, «обет коров» еще более усложняются.

[443] Ап. Дх. су., 1, 17 и 14; Ману, X, 86–95. Брахман может продать то, что не было куплено. Ср. Ап. Дх. су., 1, 19, 11.

благородному[444], по которой слишком щедрые дары представляются оскорблением[445]. В двух «наставлениях» «Махабхараты» рассказывается, как семеро *ришей*, великих Провидцев, и их войско во время голода, когда они собирались съесть тело сына царя Шиби, отказались от огромных подарков и даже от золотых плодов инжира, предложенных им царем Шайвьей Вришадарбхой, ответив ему:

> О царь, принимать дары от царей — это в начале мед, а в конце — яд (ст. 4459 = гл. 93, ст. 34).

Далее следуют две серии проклятий. Вся эта теория сама по себе довольно комична. Целая каста, живущая на дары, настаивает на отказе от них[446]. Затем она заключает полюбовное соглашение и принимает те из них, которые совершаются по собственной воле[447]. Далее составляются длинные списки[448] людей, обстоятельств и вещей[449], от которых и при которых дары можно принимать, вплоть до полного разрешения всего в случае голода[450], при условии, правда, небольших искуплений[451].

Дело в том, что связь, которую дар устанавливает между дарителем и получателем дара, слишком крепко соединяет обоих. Как и во всех изученных нами ранее системах, и даже в еще большей мере, один из них слишком сильно зависит от другого. Получатель оказывается в зависимости от дарителя[452]. Вот почему брахман не должен «прини-

---

[444] Ср. выше, с. 153, примеч. 57; с. 169, примеч. 119 — Меланезия, Полинезия; см. ниже, с. 259; Ап. Дх. су., 1, 18, 1; Гаутама Дх. су., XVII, 3.

[445] Ср. Ануш., гл. 93, 94.

[446] Ап. Дх. су., 1, 19, 13, где упоминается Кава, другая брахманическая школа.

[447] Ману, IV, с. 233.

[448] Гаутама Дхарма сутра, XVII, 6, 7; Ману, IV, 253. Список людей, от которых брахман не может принимать дары, см.: Гаутама, XVII, 17; ср. Ману, IV, 215–217.

[449] Список вещей, от которых следует отказываться, см.: Ап., 1, 18, 1, Гаутама, XVII. Ср. Ману, IV, 247–250.

[450] См. всю главу 136 из Ануш. Ср. Ману, IV, с. 250; X, с. 101, 102. Ап. Дх. су., 1, 18, 5–8; 14–15, Гаут. VII, 4, 5.

[451] Баудхаяна Дхарма сутра, II, 5, 8; IV, 2, 5. Повествование Таратсаманди = Ригведа, IX, 58.

[452] «Энергия и слава мудрецов гибнут от того, что они получают» (принимают, берут). «Тех, кто не хочет принимать, остерегайся, о царь» — Ануш. (ст. 2164 = гл. 35, ст. 34).

мать» и тем более просить у царя. Будучи божеством среди божеств, он выше царя и унизится, если будет не только брать, но делать еще что-нибудь. А с другой стороны, для царя способ дарения так же важен, как то, что он дает[453].

Дар, стало быть, представляет собой одновременно то, что надлежит давать, то, что надлежит получать, но также и то, что опасно брать. Дело в том, что сама даваемая вещь образует обоюдную нерасторжимую связь, особенно когда это пищевой дар. Получающий зависит от гнева дарителя[454], и вообще каждый зависит от другого. Не следует также есть у своего врага[455].

Принимаются всякого рода архаические меры предосторожности. В юридических кодексах и эпосе индусские литераторы распространяются, как они это умеют, на тему о том, что дары, дарителей, отданные вещи следует рассматривать во взаимосвязи[456], скрупулезно и точно, так чтобы не было никакой ошибки в способе принесения даров или их получения. Все подчиняется этикету и происходит не так, как на рынке, где целенаправленно, за определенную цену берут вещь. Здесь все имеет значение[457]. Договоры, союзы, передача имущества, связь, создаваемая этим имуществом между дающими и получающими лицами, — все это учитывает данная экономическая мораль. Сущность и намерение договаривающихся сторон и сущность отданной вещи

[453] Гаутама, XVII, 19, 12 и сл., Ап. 1, 17, 2. Церемониальную формулу дара см.: Ману, VII, с. 86.

[454] *Krodho hanti yad danam* — «гнев убивает дар». Ануш., 3638 = гл. 75, ст. 16.

[455] Ар., II, 6, 19. Ср. Ману, III, 5, 8 с абсурдной теологической интерпретацией: в этом случае «поедают, т. е. принимают на себя, вину своего хозяина». Эта интерпретация относится к общему правовому запрету брахманам на одно из их основных занятий, которому они предаются до сих пор и которое им следует прекратить: отмывание грехов. В любом случае это означает, что из дарения ничего хорошего не выходит — ни для кого из участников договора.

[456] В ином мире возрождаются вместе с сущностью тех, от кого приняли пищу, или тех, кто в качестве пищи находится в желудке, или с сущностью самой пищи.

[457] Вся теория кратко изложена в главе, вероятно, позднего происхождения (Ануш., 131) под специальным заголовком *дана-дхармы* (ст. 3 = 6278): «Какие дары, кому, когда, кем». Именно здесь прекрасно представлены пять мотивов дара: долг, когда отдают брахманам по собственной воле; выгода («он мне дает, он мне дал, он мне даст»); страх («я не его, он не мой, он может причинить мне зло»); любовь («он мне дорог, я ему дорог»); «и он отдаст без промедления»; жалость («он беден и довольствуется малым»). См. также гл. 37.

неразделимы[458]. Поэт-юрист сумел прекрасно выразить то, что мы хотим описать:

> Здесь есть только одно колесо (вращающееся только в одну сторону)[459].

### III

## Германское право (залог и дар)

Хотя германские общества и не оставили нам столь же древних и многочисленных следов[460] своей теории дара, они обладали такой развитой системой обменов в форме добровольно и обязательно подносимых, получаемых и возвращаемых даров, что их можно считать наиболее типичными.

Германская цивилизация также долгое время существовала без рынков[461]. Она оставалась в основном феодальной и крестьянской; в ней понятие и даже слова, обозначающие цену покупки и продажи,

---

[458] Уместно было бы исследовать и ритуал очищения даваемой вещи, который несомненно служит также средством ее отчуждения от дарителя. Ее окропляют водой с помощью травинки *куша*. Относительно пищи см.: Гаут., V, 21, 18 и 19; Ап., II,, 9. Ср. с водой, очищающей от долга. Ануш., гл. 69, ст. 21, и комментарии Пратапа (там же, с. 313).

[459] Ст. 5834; см. выше, с. 250, примеч. 429.

[460] Факты известны по довольно поздним памятникам. Редакция песен «Эдды» — гораздо более поздняя, чем обращение скандинавов в христианство. Но возраст традиции может весьма сильно отличаться от возраста редакции. Кроме того, возраст наиболее древней из известных форм традиции также вполне может отличаться от возраста института. Таким образом, существуют два аспекта критики, которые никогда нельзя терять из виду.

В данном случае использование этих фактов вполне обоснованно. Прежде всего, часть даров, занимающих столько места в описываемом нами праве, относится к числу первых институтов у германцев, свидетельства о которых до нас дошли. Сам Тацит описывает две их разновидности: дары по случаю бракосочетания и форма, в которой они возмещаются семье дарителей (Германия, XVIII, в короткой главе, к которой мы еще вернемся); и дары знати, особенно вождя, или подносимые вождям (Германия, XV). Кроме того, если эти обычаи сохранялись столь долго, что мы смогли обнаружить подобные следы, то это потому, что они были существенными и пустили глубокие корни в душе германцев.

[461] См. *Schrader* и работы, на которые он ссылается. Reallexicon der indogermanischen Alterumskunde, s. v. *Markt, Kauf*.

вероятно, возникли поздно[462]. В более раннюю эпоху в ней была чрезвычайно развита целая система потлача, но особенно — система даров. В той мере (а она была достаточно большой), в какой кланы внутри племен, большие неразделенные семьи внутри кланов[463], сами племена, вожди и даже короли поддерживали между собой нравственные и экономические отношения (за пределами сферы семейной группы), в той мере они общались, помогали друг другу, объединялись в форме дара и союза, посредством закладов и залогов, через пиры и подношения, насколько возможно большие. Ранее мы встречались с длинным перечнем подарков, взятых у Высокого. Помимо этого прекрасного отрывка из «Эдды» отметим три факта.

Углубленное исследование весьма богатого набора немецких слов, производных от *geben и gaben*, еще не проведено[464]. Они чрезвычайно многочисленны: *Ausgabe, Abgabe, Angabe, Hingabe, Liebesgabe, Morgengabe**, очень любопытная *Trostgabe** (наша «утешительная плата»), *vorgeben, vergeben* (растрачивать и прощать), *widergeben* и wiedergeben**. Исследование слов *Gift, Mirgift* и т. д. и институтов, обозначаемых этими словами, также предстоит осуществить[465]. Зато вся система подношений, подарков, ее значение в традиции и фольклоре, включая обязанность возвращать, великолепно описаны Рихардом Мейером

---

[462] Известно, что слово *Kauf* и все его производные происходят от латинского слова *caupo* — «торговец». Изменчивость значений слов *leihen, lehnen, lohn, bürgen, borgen** и т. д. хорошо известна и доказывает позднее происхождение их технического употребления.

[463] Мы не рассматриваем здесь вопрос о *geschlossene Hauswirtschaft*, закрытой экономике (*Bücher*. Entstehung der Volkswirtschaft). На наш взгляд, эта проблема ставится неправильно. С того момента как в обществе появились два клана, они по необходимости вступили в договорные отношения между собой и обменивали имущество наряду с женщинами (экзогамия) и обрядами, по крайней мере в определенные времена года и в определенных случаях жизни. Остальное время семья, часто очень малочисленная, жила замкнутой в себе самой. Но никогда не бывало, чтобы она жила так постоянно.

[464] См. эти слова у Клуге и в других этимологических словарях различных германских языков. См. фон Амира относительно *Abgabe, Ausgabe, Morgengabe* (Справочник Германа Пауля, страницы отмечены в указателе).

[465] Лучшими трудами до сих пор являются: *Grimm J.* Schenken und Geben. Kleine Schriften, II. S. 174; *Brunner*. Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum. См. также *Grimm*. Deutsche Rechtsalterthümer, 1. S. 246; ср. с. 297 о *Bete-Gabe*. Гипотеза о том, что имел место переход от дара без условий к обязательному дару, бесполезна. Оба вида права существовали всегда, особенно же обе черты всегда были смешаны в германском праве.

в одной из превосходнейших из известных нам работ по фольклору[466]. Мы лишь сошлемся на нее и обратимся в ней сейчас только к тонким замечаниям, относящимся к силе связи, которая обязывает, к *Angebinde*, которую составляют обмен, подношение, принятие этого подношения и обязанность возместить его.

Впрочем, еще совсем недавно существовал институт, несомненно сохраняющийся в морали и экономических обычаях немецких деревень и имеющий чрезвычайное значение с экономической точки зрения: это *Gaben*[467], точный эквивалент индийского *аданам*. Во время крестин, причастия, помолвки, бракосочетания приглашенные (они составляют часто всю деревню) после пиршества, накануне или на следующий день (*Guldentag*) приносят праздничные подарки, стоимость которых обычно значительно превышает расходы на пиршество. В отдельных немецких землях этот *Gaben* составляет даже приданое новобрачной, которое ей подносят утром в день свадьбы; оно носит название *Morgengabe*. В некоторых местах щедрость этих даров выступает как залог плодовитости новобрачных[468]. Установление связей на помолвках, разнообразные дары, подносимые крестными отцами и матерями в различные моменты жизни, чтобы отметить своих крестных и помочь (*Helfete*) им, точно так же важны. Мы узнаем эту тему, свойственную и всем нашим нравам, сказкам, легендам о приглашении, о проклятиях тех, кто остался неприглашенным, о благословениях и щедрости приглашенных, особенно если это феи.

То же происхождение имеет и другой институт. Это необходимость залога во всех видах германских договоров[469]. Даже французское слово

---

[466] Zur Geschichte des Schenkens. Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch., см. с. 18 и сл.

[467] См. *Meyer*. Deutsche Volkskunde, S. 115, 168, 181, 183 и др. Во всех учебниках по германскому фольклору (*Wuttke, etc.*) можно найти сведения по этому вопросу.

[468] Здесь мы находим другой ответ на вопрос, поставленный (см. выше) ван Оссенбрюггеном, относительно магической и юридической природы «цены невесты». См. по этому поводу замечательную теорию связей между разнообразными поставками, которые совершают и получают супруги в Марокко, в работе: *Westermarck*. Marriage ceremonies in Morocco. P. 361 и сл., а также части книги, которые там упоминаются.

[469] В последующем изложении мы не смешиваем залог с задатком (les arrhes), хотя последний, будучи семитского происхождения (на что указывает его название в греческом и латинском языках), известен в позднем германском праве, как и в нашем. В некоторых обычаях он даже смешался с древни-

«залог» (*gage*) происходит отсюда, от *wadium* (ср. англ *wage* — «заработная плата»). Ювелен[470] показал уже, что германское *wadium*[471] способствует пониманию связи в договорах, и усматривал его близость к римскому *nexum*. Действительно, согласно интерпретации Ювелена, в германском праве принятый залог позволяет договаривающимся сторонам воздействовать друг на друга, поскольку один получает нечто от другого, поскольку другой, будучи собственником вещи, может ее заколдовать и поскольку часто залог разделяют надвое и каждая часть хранится у обоих участников договора. Но это объяснение можно дополнить еще одним, лежащим на поверхности. Магическая санкция может вмешиваться, но она не является единственной связью. Сама вещь, даваемая и закладываемая, является связью благодаря своим собственным свойствам. Прежде всего залог обязателен. В германском праве всякий договор, всякая продажа или покупка, заем или отдача на хранение включают создание залога; другому участнику договора дают какую-нибудь вещь, обычно малоценную: перчатку, монету (*Treugeld*), нож, во Франции, кроме того, булавки, чтобы при расплате вам вернули отданную вещь. Ювелен уже отмечает, что вещь обладает незначительной стоимостью и, как правило, является личной; он верно связывает этот факт с темой «залога жизни», *life-token*[472]. Переданная таким образом вещь вся заполнена индивидуальностью дарителя. Тот факт, что она находится в руках получателя, заставляет участника договора выполнить его, выкупить себя, выкупив вещь. Стало быть, *nexum* присутствует в этой вещи, а не только в магических актах, а также не только в торжественных формах договора, в обмениваемых словах, клятвах, обрядах, пожатиях рук. Он существует в ней, как и в письменных текстах, в магически значимых «актах», в договорных

---

ми дарами, и, например, *Handgeld** произносится Harren в некоторых диалектах Тироля.

Мы пренебрегаем также показом важности понятия залога в области брака. Обращаем внимание лишь на то, что в германских диалектах «цена покупки» одновременно носит названия *Pfand, Wetten, Trugge* и *Ehethaler*.

[470] Année sociologique, IX, p. 29 и сл. Ср. *Kovalewski*. Coutume contemporaine et loi ancienne. P. 111 и сл.

[471] О германском *wadium* см. *Thévenin*. Contribution à l'étude du droit germanique. Nouvelle Revue Historique du Droit. P. 72; *Grimm*. Deutsche Rechtsalt., 1. S. 209–213; *von Amira*. Obligationen Recht; *von Amira*. — В Справочнике Германа Пауля, I, с. 254 и 248. О *wadiatio* ср. *Davy*. Année Soc., XII. P. 522 и сл.

[472] *Huvelin*. P. 31.

«тальях»*, при которых каждая сторона хранит свою часть залога, в совместных трапезах, где каждый сопричастен сущности другого.

Две черты *wadiatio* также подтверждают эту силу вещи. Во-первых, залог не только обязывает и связывает, но также вовлекает и честь[473], авторитет, «ману» того, кто его отдает[474]. Последний остается в низшем положении до тех пор, пока не освобождается от своего обязательства-пари, ибо слово *wette, wetten*[475], которым выражается *wadium* законов, в такой же мере имеет значение «пари», как и «залог» (*gage*). Это приз на состязании и санкция за вызов еще более прямая, чем средство принудить должника. Пока срок договора не истек, должник уподобляется проигрывающему пари, идет вторым в гонках и потому теряет больше, чем вложил, больше, чем должен будет заплатить, не говоря о том, что он подвергается опасности потерять полученное, так как кредитор может востребовать столько, что залог не будет возвращен. Другая черта показывает опасность получения залога, так как не только тот, кто дает, берет на себя обязательство — тот, кто получает, также оказывается связанным. Точно так же как получатель на островах Тробриан, он опасается даваемой ему вещи. Таким же образом ее бросают[476] к его ногам, когда это *festuca notata*[477], снабженная руническими надписями и насечками, когда это «талья», часть которой он сохраняет или не сохраняет. Он получает ее на земле или за пазуху (*in laisum*), а не в руки. Весь ритуал имеет форму вызова и недоверия и выражает то и другое. Кроме того, в английском языке даже сегодня *throw the gage* соответствует выражению *throw the gauntlet**. Дело в том, что залог как даваемая вещь содержит в себе опасность для обоих «соответчиков».

И наконец, третий аспект. Опасность, которую содержит даваемая или передаваемая вещь, несомненно, нигде так не ощутима, как

---

[473] *Brissaud.* Manuel d'Histoire du Droit français, 1904. P. 1381.

[474] Ювелен (с. 31, примеч. 4) объясняет этот факт исключительно вырождением первобытного магического обряда, ставшего обыкновенной темой морали. Но эта интерпретация частична, избыточна (см. выше, с. 199, примеч. 244) и не исключает ту, которую предлагаем мы.

[475] К вопросу о родстве слов *wette, wedding* мы еще вернемся. Амфиболия* пари и договора отмечена даже в наших языках, например, *se défier* («не доверять») и *défier* («бросать вызов»).

[476] Huvelin, p. 36, n. 4.

[477] О *festuca notata* см.: *Heusler.* Institutionen, 1, S. 76 и сл.; Ювелен (с. 33), на наш взгляд, не учитывает использование «тальи».

в древнем праве и древних германских языках. Это объясняет двойственный смысл слова *gift* в группе этих языков: с одной стороны, «дар», с другой — «яд». В другом месте мы уже излагали историческую семантику этого слова[478]. Эта тема рокового дара, подарка или блага, превращающегося в яд, является основополагающей для германского фольклора. Золото Рейна* пагубно для его завоевателя, кубок Хагена пагубен для героя, пьющего из него; тысячи и тысячи сказок и романов подобного рода, германских и кельтских, преследуют еще наше воображение. Приведем лишь строфу, которой герой «Эдды»[479], Грейдмар, отвечает на проклятие Локи:

Tu as donné des cadeaux,
Mais tu n'as pas donné des cadeaux damour,
Tu n'as pas donné d'un coeur bienveillant,
De votre vie, vous seriez déjà dépouillés,
Si j'abais su plutôt le danger.
[Дары ты принес,

---

[478] *Gift, gift.* Mélanges Ch. Andler. Strasbourg, 1924. Нам был задан вопрос, почему мы не рассмотрели этимологию *gift*, перевода с латинского *dosis*, которое само является транскрипцией греческого δόσισ, «доза», «доза яда». Эта этимология предполагает, что верхне- и нижненемецкие диалекты сохранили научное название для вещи, используемой в простонародье, а это не соответствует распространенному семантическому закону. И более того, оставалось бы еще объяснить выбор слова *gift* для этого перевода и противоположное лингвистическое табу на значение «дар» этого слова в некоторых германских языках. Наконец, латинское и особенно греческое употребление слова *dosis* в значении яда доказывает, что у древних также существовали такие же ассоциации идей и моральных правил, как и те, что мы описываем.

Мы связали неопределенность смысла *gift с* неопределенностью смысла латинского *venenum*, а также греческих φιλτρον и φάρμαχον; надо было бы добавить связь (*Bréal.* Mélanges de la société linguistique, 3. P. 410) *venia, venus, venerum* с *ванати* (санскр. «доставлять удовольствие») и *gewinnen, win (*«выигрывать»).

Необходимо также исправить ошибку в цитировании. Авл Геллий действительно рассуждал об этих словах, но это не он цитирует Гомера (Odyssée, IV, p. 226), а Гай, сам юрист, в своей книге о Двенадцати Таблицах (Digeste, L, XVI, De verb. signif., 236).

[479] Речи Регина, 7. Боги убили Отра, сына Хрейдмара; они были обязаны откупиться, покрыв грудами золота кожу Отра. Но бог Локи проклял это золото, и Хрейдмар отвечает приведенной строфой. Мы обязаны этим замечанием Морису Каэну, который отмечает по поводу третьей строки: «от доброжелательного сердца» — это классический перевод: *af heilom hug* означает в действительности «с расположением духа, приносящим удачу».

Но принес их без любви,
Принес с недобрым сердцем.
Вы бы уже простились с жизнью,
Если бы раньше я увидел опасность.]

## Кельтское право

Еще одна семья индоевропейских обществ, несомненно, была знакома с этими институтами; это кельтские народы. Юбер и я начали доказательство этого утверждения[480].

## Китайское право

Наконец, великая китайская цивилизация с архаических времен сохранила именно тот правовой принцип, который нас интересует; она признает неразрывную связь всякой вещи с первоначальным собственником. Даже сегодня индивид, продавший что-то из своего имущества[481], даже движимого, сохраняет в течение всей жизни нечто вроде права «оплакивать свое имущество» у покупателя. Отец Хоанг привел образцы этих «векселей стенаний», которые продавец вручает покупателю[482]. Это нечто вроде права на преследование вещи, смешанное с правом преследования личности, которое продавец продолжает

[480] Эту работу, «Самоубийство галльского вождя», с примечаниями Юбера можно будет найти в ближайшем номере журнала "Revue Celtique".

[481] Китайское право в области недвижимости, как и германское и наше древнее право, знает и продажу с правом выкупа, и права очень широкого круга родственников на выкуп имущества, проданных земель, которые не должны были уходить из наследства; это то, что называют родственным выкупом завещанного для продажи имущества. См. *Hoang* (Variétés sinologiques). Notions techniques sur la propriété, 1897. P. 8–9. Но мы не придаем большого значения этому факту: окончательная продажа земли в истории человечества и, в частности, в Китае есть нечто весьма позднее. И в римском праве, и опять-таки в нашем древнем германском и французском праве она была окружена столькими ограничениями, проистекающими из семейного коммунизма и из глубокой привязанности семьи к земле и земли к семье, что доказательство этого было бы весьма легким: поскольку семья — это домашний очаг и земля, естественно, что земля не подчиняется праву и экономике капитала. Фактически древние и новые законы относительно *homestead* [поместье] и более поздние французские законы о «неприкосновенном семейном имуществе» являются остатком древнего состояния и возвратом к нему Мы же говорим главным образом о движимом имуществе.

[482] См. *Hoang*, там же, с. 10, 109, 133. Указанием на эти факты мы обязаны любезности Местра и Гране, которые к тому же сами констатировали их существование в Китае.

осуществлять даже долгое время спустя после того, как вещь окончательно вступила в другое владение и все условия «необратимого» договора выполнены в срок. Благодаря переданной вещи, даже если она заменима, заключенный союз не носит временного характера, и договаривающиеся стороны находятся в постоянной зависимости.

В аннамской морали принять подарок опасно.

Отмечающий последний факт Вестермарк отчасти осознал его значение[483].

# Глава IV

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

## I

### Нравственные выводы

Приведенные выше наблюдения можно распространить на наши собственные общества.

Значительная часть наших нравственных законов и самой нашей жизни по-прежнему погружена в ту же самую атмосферу, соединяющую в себе дар, долг и свободу. К счастью, не все еще оценивается исключительно в понятиях купли и продажи. Вещи обладают еще чувственной ценностью помимо продажной, если только вообще в них может существовать продажная ценность сама по себе. У нас есть не только мораль торговцев. Остаются еще люди и классы, сохраняющие прежние нравы, и мы подчиняемся им почти все, по крайней мере в определенные времена или в определенных случаях.

Невозмещенный дар также принижает того, кто его принял, особенно если он заведомо принят с умыслом не возмещать. Достаточно

[483] Origin... of the Moral Ideas. T. 1. P. 594. Вестермарк воспринял проблему так же, как мы, но трактовал ее только с точки зрения права гостеприимства. Тем не менее необходимо ознакомиться с его очень важными наблюдениями о марокканском обычае *ар* (принуждающая жертва, приносимая просителем, там же, с. 386) и о принципе: «Бог и пища заплатят ему» (выражения, примечательным образом тождественные выражениям из индусского права). См.: *Westermarck*. Marriage Ceremonies in Morocco. P. 365; ср.: Anthr. Ess. E. B. Tylor. P. 373 и сл.

вспомнить любопытное эссе Эмерсона "On Gifts and Presents"[484]*, чтобы понять, что мы не вышли за пределы нравов германцев. Благотворительность так же ранит того, кто ее принимает[485], и вся сила нашей морали направлена на ликвидацию подсознательного и оскорбительного превосходства богатого «жертвователя».

Приглашение требуется возвращать точно так же, как «знак вежливости». Мы видим здесь фактически след древней традиционной основы, древнего благородного потлача. Кроме того, мы видим, как обнажаются фундаментальные мотивы человеческой деятельности: соревнование между индивидами одного пола[486], «прирожденный империализм» мужчин; основа социальная, с одной стороны, животная и психологическая — с другой. В той особой части нашей жизни, которая представляет собой жизнь в обществе, сами мы не можем «оставаться в долгу». Надо возвращать больше, чем получено. «Ответное угощение» всегда дороже и больше. Такой была в Лотарингии деревенская семья времен нашего детства, которая ограничивалась самой скромной жизнью в обычной обстановке и разорялась ради гостей, в дни храмовых праздников, свадеб, причастия или похорон. В этих случаях надо показать себя «важным господином». Можно даже сказать, что часть нашего народа ведет себя так постоянно и тратит, не считая, когда речь идет о гостях, праздниках, праздничных подарках.

Приглашение должно быть сделано и должно быть принято. У нас существует еще этот обычай, даже в наших либеральных корпорациях. Не более 50 лет назад, а возможно, и позднее в некоторых частях Германии и Франции в свадебном пиршестве принимала участие вся деревня. Отказ кого-либо от приглашения был очень дурным знаком, предзнаменованием и доказательством зависти, «порчи». Во Франции во многих местах до сих пор все принимают участие в подобной церемонии. В Провансе при рождении ребенка каждый приносит яйцо и другие символические подарки.

Продаваемые вещи еще имеют душу; за ними еще следует их бывший собственник, и они следуют за ним. В одной из долин в Вогезах, в Корнимоне, еще недавно практиковался обычай, который, возможно, и сейчас сохраняется в некоторых семьях: для того чтобы купленные животные забыли своего прежнего хозяина и не пытались вернуться

---

[484] Эссе, часть II, V.

[485] Ср. Коран, сура II, 265; ср. *Kohler,* in: Jewish Encyclopaedia, I. P. 465.

[486] *James W.* Principles of Psychology, 2. P. 409.

«домой», делали крест на перекладине над дверью хлева, хранили недоуздок продавца, кормили животных солью с руки. В Раон-о-Буа им давали сдобный хлебец, который трижды обносили вокруг крюка для подвешивания котла над огнем, причем подносили его скотине правой рукой. Речь идет, правда, о крупном скоте, который составлял часть семьи, при этом хлев составлял часть дома. Но и множество других французских обычаев обозначает необходимость оторвать проданную вещь от продавца, например: ударить по проданной вещи, хлестнуть продаваемого барана и т. д.[487].

Можно даже сказать, что ряд законов, которыми руководствуются промышленники, в наше время вступает в конфликт с моралью. Экономические предрассудки народа, производителей проистекают из их непоколебимого стремления следовать за проданной вещью и острого ощущения, что их труд перепродается без их участия в прибыли.

В наши дни старые принципы восстают против жестокости, абстрактности и бесчеловечности теперешних кодексов. Исходя из этого, можно сказать, что смысл целого ряда возникающих в наше время законов и обычаев состоит в возврате к прошлому. И эту реакцию против римско-саксонской бесчувственности нашего строя следует признать совершенно здоровой и обоснованной. Именно так следует интерпретировать некоторые новые обычаи и правовые принципы.

Понадобилось значительное время, чтобы признать право художественной, литературной и научной собственности помимо элементарного акта продажи рукописи, первой машины или оригинального произведения искусства. В действительности общества не очень заинтересованы в признании за наследниками прав на вещи, созданные автором или изобретателем, этим благодетелем человечества. Эти вещи охотно объявляют результатом не только индивидуального, но и коллективного духа; все хотят, чтобы они как можно скорее оказались в общественной сфере или в общем обращении богатств. Тем не менее скандалы, связанные с прибавочной стоимостью, возникающей в процессе перепродажи произведений живописи, скульптуры и прикладного искусства при жизни художников и их ближайших наследников, способствовали принятию во Франции в сентябре

[487] Круит (Kooрen) приводит факты подобного рода на Целебесе (с. 12 отрывка). Ср. De Toradja's... — Tijd. v. Kon. Batav. Gen., LXIII, 2, S. 299, обряд введения буйвола в стойло; с. 296, ритуал покупки собаки, которую покупают частями, орган за органом, и в пищу которой плюют; с. 281, кошка не продается ни под каким предлогом, но одалживается и т. д.

1923 г. закона, дающего художнику и его близким право на будущую прибавочную стоимость, образующуюся при каждой последующей продаже его произведений[488].

Все наше законодательство в области социального обеспечения, этот уже реализованный государственный социализм, основывается на следующем принципе: трудящийся живет ради общества. И отдает свой труд, с одной стороны, ему, с другой — своим патронам, и если он должен вносить свой вклад в социальное обеспечение, то и те, кто пользовался его услугами, не освобождаются от обязательств перед ним помимо заработной платы. Само государство, представляющее общество, в котором участвуют и он сам, и его патроны, должно обеспечить ему определенные жизненные гарантии на случай безработицы, болезни, старости, смерти.

Даже хитроумные новшества, например кассы семейной помощи, которые наши французские промышленники по своей воле активно развернули на пользу семейным рабочим, стихийно соответствуют этой потребности привязать к себе самих индивидов, учитывая лежащие на них обязанности и связанные с ними материальные и моральные интересы[489]. Аналогичные ассоциации также успешно функционируют в Германии и Бельгии. В затяжной период ужасной безработицы, коснувшейся миллионов рабочих, в Великобритании зарождается целое движение за страхование против безработицы, которое было бы обязательным и организованным по корпорациям. Города и государства устали от огромных расходов, от пособий по безработице, причина которой кроется в самой промышленности

---

[488] Этот закон не входил в противоречие с принципом законности прибылей, получаемых сменяющими друг друга владельцами, и редко применялся на практике.

С этой же точки зрения весьма любопытно советское законодательство относительно литературной собственности и изменения в нем. Вначале все было национализировано. Затем было замечено, что это затрагивает интересы только живущего автора и что таким образом невозможно создать достаточные ресурсы для государственной издательской монополии. Тогда были вновь восстановлены авторские права, даже для наиболее древних классиков; были восстановлены законы, в том числе из сферы публичного права, которые в какой-то мере защищали в России интересы писателей. Теперь, говорят, Советы приняли современное законодательство. В сущности, в этих вопросах Советы, как и наша мораль, колеблются и не могут решить, на каком праве остановиться: на праве личности или праве на вещи.

[489] Пиру* уже высказывал замечания подобного рода.

и в общих условиях рынка. Кроме того, видные экономисты, капитаны индустрии (г-и Пибус, сэр Линден Макасси), выступают за то, чтобы предприятия сами организовывали эти кассы на случай безработицы по корпорациям, чтобы они сами совершали эти жертвоприношения. В целом они хотели бы, чтобы стоимость рабочего страхования, защиты от безработицы, составляла часть общих расходов каждой отрасли промышленности в отдельности.

Эта мораль, это законодательство в целом означают, по нашему мнению, не упадок права, а возврат к нему[490]. С одной стороны, мы видим, как рождаются на свет и становятся реальным фактом профессиональная мораль и корпоративное право. Все эти кассы социального обеспечения, общества взаимопомощи, которые промышленные группировки образуют ради тех или иных корпоративных целей, с точки зрения чистой морали не запятнаны никаким пороком, за исключением того, что управляют ими только предприниматели. Помимо того действуют также группы: государство, общины, благотворительные учреждения, пенсионные и сберегательные кассы, общества взаимопомощи, патронат, наемные рабочие. Они объединены, например, в социальном законодательстве Германии, Эльзаса-Лотарингии и в ближайшем будущем объединятся в социальном обеспечении Франции. Мы возвращаемся, следовательно, к групповой морали.

С другой стороны, государство и его подгруппы хотят заботиться об индивидах. Общество хочет отыскать клетку социального организма. Оно внимательно изучает индивида, сближается с индивидом в примечательном состоянии духа, где смешиваются ощущения его собственных прав и другие, более чистые чувства: милосердия, «социального служения», солидарности. Темы дара, добровольности и обязательности в даре, темы щедрости и выгоды, получаемой от процесса отдавания, возвращаются к нам, подобно тому как вновь появляется давно забытая ведущая мелодия.

---

[490] Само собой разумеется, что мы не ратуем здесь ни за какое разрушение. Правовые принципы, управляющие рынком, куплей и продажей, и составляющие необходимое условие формирования капитала, должны и могут продолжать свое существование наряду с новыми и более древними принципами.

Однако моралисту и законодателю не следует спотыкаться о так называемые принципы естественного права. Например, различие между вещным правом и личным (обязательственным) правом надо рассматривать лишь как абстракцию, теоретическое извлечение из некоторых наших правовых систем*. Надо сохранить это различие, но оставить его в определенных границах.

Но констатировать факт недостаточно, надо извлечь из него практическое правило, моральное предписание. Недостаточно утверждать, что право находится в процессе освобождения от некоторых абстракций, в частности от различия между вещным и обязательственным правом; что оно находится в процессе прибавления других правовых систем к грубому праву продажи и платы за услуги. Надо признать, что это — хорошая революция.

Прежде всего мы возвращаемся — и нам надо вернуться — к нравам «благородных трат». Надо, чтобы богатые — как в англосаксонских странах, как во многих других современных обществах, отсталых и высокоцивилизованных, — свободно, а также по необходимости вернулись к тому, чтобы рассматривать себя как своего рода казначеев своих сограждан. В античных цивилизациях, от которых произошли наши, практиковались в одних — юбилей*, в других — литургии*, хорегии* и триерархии*, сиситтии*, обязательные расходы эдила* и консульских лиц*. Нам следует вновь возвыситься до законов подобного рода. Кроме того, необходимо больше заботы об индивиде, его жизни, здоровье, образовании (рентабельной, впрочем, вещи), о его семье и ее будущем. Требуется больше честности, мягкости, великодушия в договорах о найме, об аренде жилья, продаже необходимых продовольственных продуктов. И обязательно нужно найти средства ограничить последствия спекуляции и ростовщичества.

Надо, однако, чтобы индивид работал, чтобы он больше рассчитывал на себя, чем на других. С другой стороны, надо, чтобы он защищал свои интересы, индивидуально и в группе. Избыток великодушия и коллективизма были бы для него и для общества так же вредны, как и эгоизм наших современников и индивидуализм наших законов. В «Махабхарате» злой дух лесов объясняет брахману, который слишком много и некстати отдавал: «Вот почему ты худ и бледен». Следует равно избегать жизни монаха и жизни Шейлока. Новая мораль, несомненно, будет заключаться в хорошо взвешенной смеси реальности и идеала.

Итак, можно и должно вернуться к архаическому, к исходным началам. Мы обнаружим мотивы жизни и действия, до сих пор известные многочисленным обществам и классам: радость отдавать публично; удовольствие тратить художественно и великодушно; удовольствие принимать гостей и участвовать в личном и общественном празднике. Социальное обеспечение, забота общества взаимопомощи, профессиональной группы, всех этих юридических лиц, которых английское

право награждает именем “Friendly Societies”, лучше, чем просто личная безопасность, которую дворянин гарантировал своему арендатору, лучше, чем нищенская жизнь, которую обеспечивает поденная плата, назначенная предпринимателем, и даже лучше, чем капиталистическое накопление, основанное только на изменчивом кредите.

Можно даже представить себе, каким было бы общество, в котором бы царили подобные принципы. Среди свободных профессий современных великих наций уже в какой-то степени функционируют мораль и экономика подобного рода. Честь, бескорыстие, корпоративная солидарность здесь не пустые слова; они не противостоят также потребностям производства. Давайте гуманизируем таким же образом другие профессиональные группы и еще больше усовершенствуем отмеченные принципы. Это будет значительным реальным прогрессом, за который постоянно ратовал Дюркгейм.

Добившись этого, мы, с нашей точки зрения, вернемся к неизменной основе права, к самому принципу нормальной социальной жизни. Вовсе не нужно, чтобы гражданин был слишком добрым и субъективным или же слишком бесчувственным и реалистичным. Ему необходимо остро чувствовать самого себя, но чувствовать также и других и социальную реальность (хотя в этих моральных явлениях никакой другой реальности не существует). Ему необходимо действовать с учетом самого себя, подгрупп и общества в целом. Эта мораль вечна; она свойственна и наиболее развитым обществам, и обществам ближайшего будущего, и самым неразвитым обществам, какие только возможно себе представить. Мы соприкасаемся здесь с чем-то незыблемым, как скала. Мы говорим здесь уже не о правовых понятиях, а о людях и группах людей, ибо именно они — общество, люди, обладающие чувствами, разумом и плотью, — действуют и действовали всегда и везде.

Продемонстрируем это наглядно. Система, которую мы предлагаем называть системой совокупных, тотальных поставок, от клана к клану (та, в которой индивиды и группы обменивают все между собой), представляет собой самую древнюю экономико-правовую систему, какую только мы можем установить и понять. Она образует основу, из которой выделилась мораль дара-обмена. Однако она полностью, сохраняя все пропорции, принадлежит к тому же типу, к которому было бы так желательно движение наших обществ. Чтобы сделать понятными эти удаленные друг от друга фазы права, приведем два примера, взятые в весьма различных обществах.

В корробори (групповом драматическом танце) в Пайн Маунтин[491] (центральная часть восточного Квинсленда) каждый индивид по очереди выходит в освященное место, с копьем в одной руке, а другую руку держа за спиной; он бросает свое оружие в круг на другом конце площадки для танцев, одновременно громко называя место, откуда он пришел, например: «Мой край — Куниан»[492]. Он останавливается на какой-то момент, и в это время его товарищи «кладут подарок» (копье, бумеранг, другое оружие) в другую его руку. «Хороший воин может получить таким образом больше, чем сможет удержать его рука, особенно если у него есть дочери на выданье»[493].

В племени виннебаго (племенная группа сиу) вожди кланов адресуют своим собратьям[494], вождям других кланов, очень характерные речи, представляющие собой образцы этикета[495], распространенного во всех цивилизациях индейцев Северной Америки. Каждый клан во время своего праздника варит еду, приготовляет табак для представителей других кланов. Вот, например, каковы отрывки из речей вождя клана Змеи[496]: «Я приветствую вас; это хорошо; как мог бы я сказать иначе? Я бедный, ничего не стоящий человек, а вы вспомнили обо мне. Это хорошо... Вы подумали о духах и пришли посидеть со мной... Ваши блюда вскоре наполнятся, и я приветствую вас вновь, вас, людей, занявших место духов...» и т. д. И после того как каждый из вождей поел, после того как принесли в жертву табак, бросив его в огонь, завершающая формула подводит нравственный итог празднику и всем его поставкам: «Я благодарю вас за то, что вы пришли занять это место, я признателен вам. Вы поддержали меня... Благословение ваших дедов (которое себя проявляло и которое вы воплощаете) равно

[491] *Roth*. Games. Bul Ethn. Queensland. P. 23, № 28.

[492] Это объявление имени пришедшего клана — очень распространенный обычай на всем востоке Австралии, связанный с системой чести и доблести имени.

[493] Примечательный факт, позволяющий считать, что в этом случае посредством обмена подарками заключаются матримониальные договоры.

[494] *Radin*. Winnebago Tribe. XXXVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. P. 320 и сл.

[495] См. статью «Этикет» в: *Hodge*. Handbook of American Indians.

[496] С. 326. В виде исключения два приглашенных вождя являются членами клана Змеи.

Можно сравнить точно совпадающие речи траурного празднества (*табак*) у тлинкитов. *Swanton*. Tlingit Myths and Texts (Bull. of Am. Ethn., № 39). P. 372.

благословению духов. Хорошо, что вы приняли участие в моем празднике. Да будет так, как говорили наши предки: «Ваша жизнь слаба, и вы можете обрести силу только благодаря “совету славных”». Вы мне дали совет... Это для меня жизнь».

Итак, в разных точках эволюции человека не существует двух разных мудростей. Надо принять, стало быть, в качестве принципа нашей жизни то, что всегда было и будет принципом: выходя за пределы своего Я, отдавая добровольно и обязательно, мы не рискуем ошибиться. Прекрасная пословица маори гласит:

Ко Мару каи ату
Ко Мару каи маи
Ка нгохе нгохе.

«Отдавай столько, сколько ты берешь, и все будет очень хорошо»[497].

## II

## Экономико-социологические и политико-экономические выводы

Приведенные факты не только проясняют нашу мораль и помогают управлять нашим идеалом. Опираясь на них, можно лучше анализировать наиболее общие экономические факты, и именно этот анализ помогает выявить лучшие методы управления, применимые в наших обществах.

Мы неоднократно видели, насколько вся эта экономика обмена-дара далека от рамок так называемой естественной экономики, от утилитаризма. Все эти важные явления экономической жизни рассмотренных народов (обратим внимание, что они хорошо представляют великую неолитическую цивилизацию), все значительные пережитки этих традиций в обществах, родственных нам, или в обычаях наших обществ не укладываются в схемы, которые обычно предлагают те немногие экономисты, что стремятся сравнивать различные экономики[498]. Мы присоединяем поэтому наши вторичные наблюдения

[497] Преподобный Тейлор (Te Ika a Maui. Old New Zealand. P. 130, посл. 42) переводит очень кратко: “give as well as take and all will be right”, но буквальный перевод, вероятно, такой: «Сколько Мару дает, столько же Мару берет, и это хорошо, хорошо» (Мару — бог войны и правосудия).

[498] Бухер (*Bucher*. Entstehung der Volkswirtschaft. 3-е изд. S. 73) увидел эти экономические явления, но недооценил их важность, сведя их к гостеприимству.

к наблюдениям Малиновского, посвятившего целый труд тому, чтобы «взорвать» ходячие учения о «первобытной» экономике[499].

Приведем ряд достоверно установленных фактов.

Понятие стоимости функционирует в этих обществах; в них собраны очень значительные, совершенно явные излишки, которые расходуются часто без всякой пользы с большой роскошью[500], в которой нет ничего меркантильного. Существуют знаки богатства, нечто вроде денег[501], которые обмениваются. Но вся эта весьма богатая экономика еще полна религиозных начал: деньги еще обладают магической властью и связаны с родом или индивидом[502]. Разнообразные виды экономической деятельности, например рынок, насыщены обрядами и мифами. Они сохраняют церемониальный, обязательный, действенный характер[503], пронизаны обрядовыми и правовыми элементами, полны обрядов и прав. С этой точки зрения мы уже отвечаем на вопрос относительно религиозного происхождения понятия экономической ценности, поставленный Дюркгеймом[504]. Эти факты содержат также ответы на массу вопросов, касающихся форм и причин того, что столь неудачно называют обменом, «сделкой», *permutatio*[505] полезных вещей, из которых историческая экономика вслед за благоразумными латинянами, в свою очередь следовавшими за Аристотелем[506], выводит происхождение разделения труда. В любом из этих обществ, в большинстве своем уже достаточно хорошо описанных, циркулирует нечто совсем

---

[499] Argonauts, p. 167 и сл.; Primitive Economics. Economic Journal, март 1921. См. предисловие Д. Д. Фрэзера к книге Малиновского “Argonauts...”.

[500] Один из крайних примеров, которые мы можем привести, — это принесение в жертву собак у чукчей (см. выше, с. 157, примеч. 72). Случается, что собственники самых лучших собак уничтожают все свои саночные выезды и вынуждены покупать новые.

[501] См. выше.

[502] См. выше.

[503] *Malinowski*. Arg., p. 95. Ср. Фрэзер, предисловие к этой книге.

[504] Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 598, примеч. 2.

[505] Digeste, XVIII, I; De Contr. Emt., 1. Павел излагает нам горячий спор между осторожными римлянами, дабы выяснить, являлась ли *permutatio* [мена] продажей. Весь отрывок интересен, даже ошибка, допускаемая ученым юристом в интерпретации Гомера (II, VII, 472–475): οἰνίοντο действительно означает «покупать», но греческими деньгами были бронза, железо, кожи, коровы и рабы, имевшие все определенную стоимость.

[506] Политика, книга I, 1257a, 10 и сл.; следует обратить внимание на слово “μετάδοσις” [обмен] (там же, с. 25).

иное, нежели полезность. Кланы — возрастные и, как правило, половые группы — в силу многочисленных связей, существующих благодаря договорам, находятся в состоянии непрерывного экономического брожения, и это возбуждение само по себе весьма непрактично. Это состояние гораздо менее прозаично, чем наши продажи и покупки, наем рабочей силы или биржевые игры.

Можно, однако, пойти еще дальше, чем мы это сделали. Можно иначе разложить, перемешать, окрасить и определить заново понятия, которыми мы пользовались. Употреблявшиеся нами термины «подношение», «подарок», «дар» сами по себе не очень точны. Мы просто не нашли других, вот и все. Те правовые и экономические понятия, которые мы любим противопоставлять: свобода и долг; щедрость, великодушие, роскошь и бережливость, интерес, польза, — все они нуждаются в пересмотре и уточнении. Мы можем сделать лишь некоторые замечания по этому поводу: возьмем, например, Тробрианские острова[507]. Здесь также сложное понятие связано со всеми описанными нами экономическими действиями; и оно не относится ни к сугубо свободной и необязательной поставке, ни к чисто корыстному участию в производстве и обмене полезных благ. Здесь расцвело нечто вроде гибрида.

Малиновский приложил серьезные усилия[508], чтобы классифицировать с точки зрения побудительных мотивов (от стремления к выгоде до бескорыстия) все соглашения, которые он выявил у тробрианцев. Он располагает их в виде лестницы, от чистого дара до чистой сделки после торга о цене[509]. Эта классификация в основе своей неприемлема. Так, согласно Малиновскому, к типу чистого дара относится дар между супругами[510]. Однако в нашем понимании один из наиболее важных фактов, приводимых Малиновским и проливающих яркий свет на сексуальные отношения среди всего человечества, как раз состоит в близости *мапулы*[511], «постоянной» платы мужчины своей жене, к чему-то вроде заработной платы за оказываемую сексуальную

---

[507] Мы могли бы точно так же назвать *садаку* у арабов: милостыню, плату за невесту, справедливость, налог. Ср. выше.

[508] Argonauts, p. 177.

[509] Весьма примечательно, что в этом случае нет продажи, так как не существует обмена *ваигу'а*, денег. Максимум экономики, до которой возвысились тробрианцы, не доходит до употребления денег в самом обмене.

[510] *Pure gift.*

[511] Там же.

услугу[512]. Точно так же подарки вождю являются данью; раздачи пищи (*сагали*) являются вознаграждением за работу, за исполнение ритуалов, например в случае с траурным ночным дежурством[513]. В сущности, эти дары не только не свободны, но реально также и не бескорыстны. В большинстве случаев это уже ответные поставки, совершаемые не только с целью оплаты услуг и вещей, но и для поддержания полезного союза[514], который не может даже быть отвергнут, как, например, союз между племенами рыболовов[515] и племенами земледельцев или гончаров. Однако это факт всеобщий, мы встречали его, например, у маори, цимшиан[516] и т. д. Мы видим, следовательно, где таится та сила, одновременно мистическая и практическая, которая сплачивает кланы и в то же время разделяет их, которая разделяет их труд и в то же время принуждает их к обмену. Даже в этих обществах индивид и группа или, точнее, подгруппа всегда ощущали суверенное право отказаться от договора: именно это вносит оттенок великодушия в циркуляцию благ. Но, с другой стороны, обычно они не имеют на этот отказ права и не заинтересованы в нем, что делает эти удаленные от нас общества все же родственными нашим.

Употребление денег может навести и на другие соображения. *Ваигу'а* на Тробрианских островах, браслеты и ожерелья, так же как и медные пластины северо-запада Америки или ирокезские *вампуны*, являются одновременно богатствами, знаками[517] богатства, средствами обмена и платежа, а также вещами, которые надо отдавать, даже

---

[512] Слово применяется по отношению к оплате чего-то вроде дозволенной проституции незамужних дочерей; ср. Arg., p. 183.

[513] Ср. выше. Слово *сагали* (ср. *хакари*) означает раздачу.

[514] Ср. выше; в частности, дар *уригубу* свояку: продукты урожая в обмен на работу.

[515] См. выше (*вази*).

[516] О маори см. выше. Разделение труда (и способ, которым оно функционирует на межклановом празднике у цимшиан) великолепно описано в одном из мифов о потлаче. *Boas.* Tsimshian Mythology. XXXIst Ann. Rep. Bur. Am. Ethn. P. 274, 275; ср. с. 378. Примеров такого рода бесчисленное множество. Эти экономические институты в действительности существуют даже в бесконечно менее развитых обществах. См., например, в Австралии характерное положение локальной группы, владеющей залежами красной охры (*Aiston, Horne.* Savage Life in Central Australia. L., 1924. P. 81, 130).

[517] См. выше. Тождество в германских языках слов *token* и *zeichen*, обозначающих деньги вообще, сохраняет след этих институтов: знак, которым являются деньги, знак, который они изображают, и залог, который они воплоща-

уничтожать. Однако это еще и заклады, связанные с использующими их людьми и связывающие их между собой. Но поскольку, с другой стороны, они служат уже денежными знаками, существует интерес в том, чтобы их отдать, с тем чтобы иметь возможность снова завладеть другими, превратив их в товары или услуги, которые, в свою очередь, вновь превратятся в деньги. На самом деле можно сказать, что тробрианский или цимшианский вождь в какой-то степени действует на манер капиталиста, умеющего избавляться от своих денег в нужное время, чтобы затем восстановить свой переменный капитал. Стремление к выгоде и бескорыстие одинаково объясняют эту форму циркуляции богатств и форму архаической циркуляции следующих за ними знаков богатства.

Даже настоящее уничтожение богатств, вопреки нашим представлениям, не означает полную незаинтересованность. Эти величественные акты не свободны даже от эготизма. Часто роскошная, почти всегда избыточная, часто сугубо разрушительная форма потребления, где значительные и долго копившиеся блага разом отдаются или даже уничтожаются, особенно в случае потлача[518], придает этим институтам видимость чисто разорительных расходов, детской расточительности. В действительности здесь не просто уничтожают полезные вещи, чрезмерно потребляют огромное количество пищи, но уничтожают ради удовольствия, например, медные пластины, деньги, которые вожди цимшиан, тлинкитов и хайда выбрасывают в воду, а вожди квакиютлей и союзных с ними племен разбивают. Но мотив этих неистовых даров и потребления, безумных потерь и уничтожения богатств ни в коей мере не является бескорыстным, особенно в обществах, практикующих потлач. Между вождями и вассалами, между вассалами и их сторонникам посредством этих даров устанавливается иерархия. Давать — значит демонстрировать свое превосходство, значит быть больше, выше, *magister*; получать, не возвращая или не

---

ют, составляют одно и то же — как подпись человека является еще и тем, что налагает на него ответственность.

[518] См. *Davy*. Foi jurée. P. 344 и сл. Дави (Des clans aux empires; Eléments de sociologie, I) лишь преувеличил значение этих фактов. Потлач полезен для установления иерархии и часто ее устанавливает, но он здесь не абсолютно необходим. Так, в африканских обществах, негрских или банту, либо вообще нет потлача, либо по крайней мере его нет в развитой форме, либо, возможно, они его утратили. И тем не менее у них существуют все возможные формы политической организации.

возвращая больше, — значит подчиняться, становиться клиентом и слугой, становиться меньше и ниже (*minister*).

Магический ритуал *кулы*, называемый *мвазила*[519], полон формул и символов, доказывающих, что участник предстоящего договора стремится прежде всего к такого рода выгоде, к социальному и, можно даже сказать, грубому превосходству. Так, заколдовав орехи бетеля, которыми партнеры будут угощаться, заколдовав вождя, его товарищей, их свиней, ожерелья, затем головы и ее «отверстия» плюс все, что принесено, заклады, вступительные дары и т. д., после ворожбы над всем этим колдун не без преувеличения поет[520]:

> Я опрокидываю гору, гора приходит в движение, гора обрушивается и т. д. Мое волшебство достигает вершины горы Добу... Моя лодка даст течь... и т. д. Моя слава — как гром: мой шаг — как гул, производимый летящими колдунами. *Тудуду!*

Быть первым, самым красивым, самым удачливым, самым сильным и самым богатым — вот к чему стремятся, чего достигают. Потом вождь подтверждает свою *ману,* перераспределяя среди своих вассалов, родственников то, что он только что получил. Он поддерживает свой ранг среди вождей, возвращая браслеты за ожерелья, гостеприимство за визиты и так далее... В этом случае богатство с любой точки зрения настолько же является средством престижа, насколько полезной вещью. Но есть ли уверенность в том, что у нас дело обстоит иначе, что и у нас богатство не является прежде всего средством господства над людьми?

Теперь перейдем к проверке другого понятия, которое мы только что противопоставили дару и бескорыстию: понятия интереса, индивидуального стремления к полезному. Полезное также не выступает в том виде, в каком функционирует в нашем собственном сознании. Если какой-то подобный мотив и вдохновляет тробрианских или американских вождей, андаманские кланы и т. д., если он и управлял когда-то щедрыми индусами, благородными германцами и кельтами в их дарах и тратах, то это все-таки не то же самое, что холодный разум торговца, банкира, капиталиста. В этих цивилизациях интерес суще-

---

[519] Arg., p. 199–201; ср. с. 203.

[520] Там же, с. 199. Слово «гора» обозначает в этом стихотворении острова Д'Антркасто. Лодка даст течь под тяжестью товаров, привезенных с *кулы.* Ср. другую формулу (с. 200), текст с комментариями (с. 441); ср. с. 442: замечательная игра слов «пениться» и «наживаться». Ср. формулу на с. 205; ср. выше, с. 227, примеч. 355.

ствует, но не в таком виде, как в наше время. В них копят, но чтобы тратить, чтобы «обязывать», чтобы иметь «преданных людей». С другой стороны, в них обменивают, но главным образом предметы роскоши, украшения, одежду или же непосредственно потребляемые блага, пиры. Возвращают с избытком, но именно для того, чтобы унизить первого дарителя или участника обмена, а не только для того, чтобы возместить ему потерю, причиненную «отложенным потреблением». Интерес существует, но этот интерес есть лишь подобие того, который, как говорят, правит нами.

Между относительно аморфной и бескорыстной экономикой внутри подгрупп, управляющей жизнью австралийских или североамериканских (восток и прерии) кланов, с одной стороны, и экономикой индивидуальной и основанной на чистом интересе, которая, по крайней мере частично, знакома нашим обществам с тех пор, как она была открыта семитскими и греческими народами, — с другой стороны; между этими двумя типами, говорю я, располагается друг над другом целый огромный ряд экономических институтов и событий, и этот ряд не управляется экономическим рационализмом, который теория столь охотно выдвигает на первый план.

Само слово «интерес» — позднего, технического и бухгалтерского происхождения; оно происходит от латинского слова *interest*, которое писали в счетных книгах напротив ожидаемых доходов. В древних этических системах даже самого эпикурейского толка на первом месте всегда стоит стремление к благу и удовольствию, а не к материальной выгоде. Потребовалась победа рационализма и меркантилизма, чтобы обрели силу и были возведены в принцип такие понятия, как выгода и индивид. Можно почти точно датировать триумф понятия индивидуального интереса — вслед за появлением «Басни о пчелах» Мандевиля*. Само это понятие с большим трудом и лишь описательно переводится на такие языки, как латинский, греческий или арабский. Даже люди, писавшие на классическом санскрите и употреблявшие слово *артха*, довольно близкое к нашей идее интереса, представляли себе интерес (как и другие категории деятельности) иначе, чем мы. Священные книги классической Индии уже разделяли человеческую деятельность согласно закону (*дхарма*), пользе (*артха*) и желанию (*кама*). Но там речь идет прежде всего о политическом интересе: царя, брахманов, министров, царства и каждой касты. Значительная литература о *нитишастре** не является экономической.

Именно наши западные общества, причем очень недавно, сделали из человека «экономическое животное». Но мы еще не полностью превратились в существа подобного рода. В массах и элитах широко практикуются безвозмездные и иррациональные расходы; они характерны еще для некоторых ископаемых представителей нашего дворянства. *Homo oeconomicus* не в прошлом; он в будущем, как человек морали и долга, как человек науки и разума. Очень долго человек был иным, и лишь совсем с недавних пор он начинает становиться машиной, к которой прибавилась счетная машина.

Впрочем, мы еще, к счастью, далеки от этого постоянного и холодного утилитарного расчета. Давайте глубоко, статистически проанализируем, как это сделал Хальбвакс в отношении рабочего класса, что представляют собой наше потребление, расходы представителей средних классов Запада. Сколько потребностей мы удовлетворяем и какая часть запросов, в конечном итоге бесполезных, остается неудовлетворенной? А богатый человек — сколько он выделяет и сколько может выделить из своего дохода для своей личной пользы? Не напоминают ли его траты на предметы роскоши, искусства, на всякие прихоти, на слуг былую аристократию или варварских вождей, нравы которых мы описали?

Хорошо ли, что так происходит? Это другой вопрос. Вероятно, было бы хорошо, чтобы существовали иные средства расходовать и обменивать, нежели чистая трата. Тем не менее, на наш взгляд, не в расчете индивидуальных потребностей мы найдем метод лучшей экономики. Я считаю, что, даже стремясь увеличить собственное богатство, мы не должны превращаться в чистых финансистов, хотя нам и нужно научиться лучше считать и лучше управлять. Откровенная погоня за выгодами индивида вредна для согласия и целей всего общества, для ритма его работы и развлечений, а в итоге — и для самого индивида.

Мы уже видели, что важные группировки, ассоциации наших капиталистических предприятий стремятся установить непосредственную связь с объединениями своих работников. С другой стороны, все профессиональные объединения, как предпринимательские, так и наемных рабочих, утверждают, что они столь же усердно защищают и представляют общие интересы, как и частные интересы своих членов или интересы их корпораций. Эти прекрасные речи, правда, густо уснащены метафорами. Тем не менее следует признать, что не

только мораль и философия, но также и подход и само экономическое искусство начинают подниматься до «социального» уровня. Становится ясно, что в наше время можно заставить людей работать лучше только при условии надежной оплаты в течение всей их жизни той работы, которую они добросовестно выполняют как для других, так и для самих себя. Производитель, участвующий в обмене, вновь чувствует — как это было всегда, но на сей раз ощущает особенно остро, — что он обменивает больше, чем продукт или рабочее время, что он отдает нечто от себя самого, свое время, свою жизнь. Он хочет поэтому быть вознагражденным, хотя бы умеренно, за этот дар. И отказывать ему в этом возмещении — значит подстрекать его к лености и снижению производительности труда.

Можно, вероятно, наметить вывод, который является одновременно социологическим и практическим. Знаменитая сура LXIV «Взаимное обманывание»*, данная в Мекке Магомету, говорит о Боге:

> 15. Ваше имущество и дети — только искушение, и у Аллаха великая награда.
>
> 16. Бойтесь же Аллаха, как можете, слушайте, повинуйтесь и расходуйте на благо ваших душ! А кто будет обезопашен от скупости своей души — те счастливы!
>
> 17. Если дадите Аллаху хороший заем, Он удвоит вам и простит вас. Аллах — благодарен и кроток.
>
> 18. Знающий сокровенное и явное велик, мудр!

Замените имя Аллаха именами общества и профессиональной группы или объедините все три вместе, если вы религиозны; замените понятие милостыни понятиями сотрудничества, труда, поставки для блага другого, и вы получите достаточно хорошее представление о рождающемся в муках экономическом искусстве. Мы уже видим, как оно функционирует в некоторых экономических объединениях и в сердцах масс, которые зачастую лучше, чем их руководители, чувствуют свои и общие интересы.

Возможно, изучая эти смутные стороны социальной жизни, мы немного проясним путь, который следует избрать нашим народам, их мораль в тесной связи с их экономикой.

## III

### Общесоциологический и нравственный вывод

Позволим себе еще одно замечание относительно используемого нами метода.

Дело не в том, что мы хотим предложить эту работу в качестве образца. Она вся состоит из наметок, недостаточно полна, и анализ мог бы быть продвинут гораздо дальше[521]. В сущности, это главным образом вопросы, которые мы ставим перед историками и этнографами, это намечаемые объекты обследований, поскольку мы не решаем проблему и не даем окончательного ответа. Нам пока достаточно убедиться, что, работая в данном направлении, мы сможем обнаружить множество фактов.

Но если это так, то потому, что есть в этой трактовке проблемы эвристический принцип, который мы хотели бы выделить. Все изученные нами факты являются, если позволено так выразиться, тотальными или, если угодно (но нам меньше нравится это слово), общими социальными фактами, в том смысле, что в одних случаях они приводят в движение общество в целом и все его институты (потлач, сталкивающиеся кланы, посещающие друг друга племена и т. д.), а в других лишь большое число институтов, в частности, когда обмен и договоры касаются в основном индивидов.

Все эти явления суть одновременно явления юридические, экономические, религиозные и даже эстетические, морфологические и т. д. Они являются юридическими и относятся к частному и публичному праву, к организованной и диффузной морали*. Они строго обязательны или же просто одобряются или порицаются. Они бывают одновременно политическими и семейными и вызывают интерес социальных классов так же, как и кланов и семей. Они являются религиозными, относятся к религии в узком смысле, а также к магии, анимизму и диффузному религиозному сознанию.

---

[521] Ареал, который нам также необходимо было бы исследовать наряду с изученными, — это Микронезия. Там существует чрезвычайно важная система денег и договоров, особенно на островах Яп и Палау. В Индокитае, особенно среди мон-кхмеров, в Ассаме и у тибето-бирманцев также имеются институты такого рода. Наконец, берберы развили замечательные обычаи *таусса* (см. *Westermarck*. Marriage Ceremonies in Morocco. См. указ., s. v. *Present*). Дутте и Монье, более компетентные, чем мы, оставили за собой исследование этого факта. Древнее семитское право, как и обычаи бедуинов, также содержит ценные данные.

Они являются экономическими, ибо идеи стоимости, полезности, выгоды, роскоши, богатства, приобретения, накопления и, с другой стороны, потребления и даже сугубо расточительных расходов в них присутствуют, хотя и понимаются иначе, чем у нас сегодня. В то же время в этих институтах содержится и важный эстетический аспект, от которого мы намеренно абстрагировались в данном исследовании. Но поочередно исполняемые пляски, всякого рода песни, демонстрации, драматические представления, устраиваемые друг для друга селениями или союзниками; всякого рода вещи, которые с любовью изготовляют, используют, украшают, полируют, с любовью собирают и передают, все, что с удовольствием принимают и с успехом дарят, сами пиршества, в которых участвуют все, где и пища, и вещи, и услуги, даже «уважение», как говорят тлинкиты, становятся предметом эстетической эмоции, а не только эмоции морального порядка или интереса[522]. Это верно не только в отношении Меланезии, но также в еще большей мере в отношении потлача северо-запада Америки и праздника-рынка в индоевропейском мире[523]. Наконец, это явно морфологические явления. Все здесь происходит в процессе публичных сборов, ярмарок и рынков или, во всяком случае, на устраиваемых на них праздниках. Последние предполагают собрания множества людей, длительность которых может значительно возрастать в сезон социальной концентрации, как это бывает в зимних потлачах у квакиютлей или в длящихся неделями морских экспедициях меланезийцев. С другой стороны, необходимо, чтобы существовали дороги или хотя бы тропы, моря или озера, обеспечивающие нормальное передвижение. Необходимы племенные и межплеменные или интернациональные союзы, *commercium* и *connibium**[524].

Следовательно, это больше, чем темы, больше, чем элементы институтов, больше, чем сложные институты, больше даже, чем системы

---

[522] См. «ритуал Красоты» в *куле* на островах Тробриан (*Malinowski*, p. 334–336): «наш партнер видит нас, видит, что наши лица прекрасны, он бросает нам свои *ваигу'а*». Ср. об использовании денег в качестве украшения: *Thurnwald*. Forschungen, S. 39; ср. выражение *Prachtbaum* (т. 3, с. 144, стих 6, 13; с. 156, стих 12) для обозначения мужчины или женщины, украшенных деньгами. В другом месте вождь обозначается как «дерево» (1, с. 298, стих 3). Еще в одном месте принаряженный человек «источает аромат» (1, с. 192, стих 7; стихи 13, 14).

[523] Рынки невест; понятие праздника, ярмарки *feria*.

[524] Ср. *Thurnwald*, там же, 3, с. 36.

институтов, разделенные, например, на религию, право, экономику и т. д. Это «целостности» (des "touts"), целые социальные системы, функционирование которых мы пытались описать. Мы наблюдали общества в динамическом, или физиологическом, состоянии. Мы не исследовали их в застывшем, статичном, или, более того, мертвом состоянии, мы ни в коей мере не препарировали и не разделяли их на правовые предписания, на мифы, ценности и цены. Рассматривая все в целом, мы смогли почувствовать главное, движение целого, живой облик, скоротечный момент, когда общество, люди явственно осознают самих себя и свое положение по отношению к другим. Конкретные наблюдения над социальной жизнью служат средством обнаружения новых фактов, которые мы только начинаем смутно улавливать. На наш взгляд, нет ничего более насущного и плодотворного, чем такое изучение социальных фактов.

Оно имеет двойное преимущество. Прежде всего преимущество общности, так как эти повсеместно присутствующие факты обладают бо́льшей универсальностью, чем отдельные институты или различные аспекты этих институтов, окрашенные в локальные цвета, всегда более или менее случайно. Но главное — это преимущество приближения к реальности. Нам удается, таким образом, наблюдать социальные явления в их конкретности, такими, каковы они в действительности. Рассматривая общество в целом, мы постигаем больше, чем идеи или правила, мы познаем людей, группы и их поведение. Мы видим их движение так же, как в механике наблюдают массы и системы или как в море — осьминогов и анемоны. Мы воспринимаем людские множества и те движущие силы, которые возникают в их среде и чувствах.

Историки часто высказывают справедливые возражения против слишком абстрактного подхода социологов, слишком резкого разделения различных элементов обществ. Надо действовать, как историки: наблюдать то, что дано. Однако данное — это Рим, Афины, средний француз, это меланезиец с того или иного острова, а не молитва или право в себе. После того как социологи по необходимости слишком много разделяли и абстрагировали, им надо постараться вновь воссоздать целое. Таким образом они найдут плодотворные данные, которые смогут также удовлетворить психологов. Последние живо ощущают свое преимущество, а психопатологи особенно уверены в том, что изучают конкретное. Все они исследуют или должны были бы исследовать поведение целостных, а не разделенных на свойства человече-

ских существ. Надо брать с них пример. В социологии исследование конкретного, т. е. целого, так же возможно и еще более увлекает и объясняет. Что касается нас, то мы наблюдаем цельные и сложные реакции количественно определенных множеств людей, существ цельных и сложных. Мы описываем, что происходит с их телами и *psychai* [душами], когда описываем поведение этой массы и соответствующие ему психические проявления: чувства, идеи, волевые акты толпы или организованных обществ и их подгрупп. Мы наблюдаем также и их реакции, проявлениями которых и, реже, мотивами обычно служат идеи и чувства. Принцип и цель социологии — понять целиком всю группу и ее поведение в целом.

У нас не было времени (и это непомерно расширило бы рамки нашей темы), чтобы попытаться сразу раскрыть морфологическую основу всех отмеченных нами фактов. Тем не менее, вероятно, полезно указать, по крайней мере в качестве примера, на метод, который мы хотели бы применить, направление возможного дальнейшего исследования.

Все общества, описанные нами выше (за исключением наших европейских обществ), являются сегментарными*. Даже индоевропейские общества: римское до эпохи Двенадцати Таблиц, германские общества еще в очень позднюю эпоху, вплоть до создания «Эдды», ирландское общество вплоть до создания его основной литературы — еще базировались на кланах и по крайней мере на больших семьях, более или менее нераздельных внутри и более или менее изолированных друг от друга вовне. Все эти общества далеки или были далеки от нашего объединения и от единства, которое им приписывает несостоятельная история. С другой стороны, внутри этих групп индивиды, даже ярко выделявшиеся, были менее унылыми, менее серьезными, скупыми и себялюбивыми, чем мы. По крайней мере внешне они были или остаются более щедрыми и склонными делать подарки, чем мы. Поскольку и во время племенных праздников, церемоний соперничающих, объединяющихся в союзы или взаимно инициирующих кланов и семей группы обмениваются визитами; поскольку и в более развитых обществах (с развитием закона «гостеприимства») закон дружбы и договоров с богами обеспечил «мир» для «рынков» и городов, люди в течение длительного периода и во многих обществах сходились в примечательном состоянии сознания (которое выглядит безумным только в наших глазах): преувеличенной боязни и вражды и столь же преувеличенной щедрости. Во всех обществах, которые

непосредственно нам предшествовали и которые еще нас окружают, и даже в многочисленных обычаях нашей народной нравственности нет середины: либо полностью доверяться, либо полностью не доверять; сложить оружие и отступиться от своей магии или отдать все: от мимолетного гостеприимства до дочерей и имущества. Именно в подобном состоянии люди отказались от себялюбивых расчетов и научились брать на себя обязательство давать и возвращать.

Дело в том, что у них не было выбора. При встрече две группы людей могут только либо разойтись, а если они выражают друг другу недоверие или бросают друг другу вызов, то драться, — либо договориться. И в очень близких к нам правовых и не в очень далеких от нас экономических системах «договариваются» всегда с чужими, даже если они союзники. Жители Киривины на островах Тробриан говорили Малиновскому[525]: «Добу — не добрые люди, как мы; они жестокие, они людоеды; когда мы приходим к добу, мы боимся их. Они могут нас убить. Но вот я выкладываю имбирный корень, и их настроение меняется. Они откладывают в сторону копья и хорошо нас принимают». Ничто не выражает лучше это неустойчивое состояние между праздником и войной.

Турнвальд, один из лучших этнографов, исследуя генеалогическую статистику, описывает, говоря о другом меланезийском племени[526], один случай, который столь же хорошо показывает, как внезапно люди всей группой переходят от праздника к битве. Вождь Булеау пригласил другого вождя, Бобала, и его людей на пир, вероятно, первый в длинной серии пиров. Начались танцы, продолжавшиеся всю ночь. Наутро все были возбуждены после ночи бодрствования, плясок и песен. В ответ на простое замечание Булеау один из людей Бобала убил его. И толпа истребила жителей, ограбила деревню, похитила женщин. «Булеау и Бобал прежде всего были друзьями и только потом соперниками», — сказали Турнвальду. Мы все наблюдали подобные факты, даже вблизи.

Именно противопоставляя разум чувству, волю к миру — вспышкам подобного безрассудства, народы успешно замещают союзом, даром и торговлей войну, изоляцию и застой.

В итоге наших исследований мы обнаруживаем следующее. Общества прогрессировали в той мере, в какой сами они, их подгруппы

---

[525] Argonauts. P. 246.

[526] Salomo Inseln. T. 3. Табл. 35, примеч. 2.

и их индивиды могли стабильно давать, получать и, наконец, возмещать. Чтобы торговать, потребовалось сначала научиться отводить в сторону копья. Именно тогда стали успешно обменивать имущество и людей, уже не только между кланами, но и между племенами, нациями и главным образом между индивидами Только потом люди научились формировать, взаимно удовлетворять и, наконец, защищать свои интересы, не прибегая к оружию. Именно так клан, племя, народы сумели научиться — как это предстоит сделать завтра в нашем так называемом цивилизованном обществе классам и нациям, а также индивидам, — противостоять друг другу без взаимного истребления и отдавать друг другу, не принося себя в жертву. В этом один из постоянных секретов их мудрости и солидарности.

И помимо названных нет иной морали, иной экономики, иных социальных навыков. Бретонцы в «Хрониках Артура»[527] рассказывают, как король Артур с помощью плотника из Корнуэлла изобрел чудо своего двора — волшебный «Круглый стол», располагаясь вокруг которого рыцари больше друг с другом не воевали*. Раньше из-за «гнусной зависти» глупые стычки, поединки и убийства заливали кровью прекраснейшие пиры. Плотник сказал Артуру: «Я сделаю для тебя прекрасный стол, за которым шестнадцать сотен человек и более смогут сидеть вокруг него, так что никто не будет лишним... Ни один рыцарь не сможет начать воевать, так как здесь высокопоставленный будет на равной ноге с низкопоставленным». Не существовало больше «почетного места», а потому и не было больше столкновений. Повсюду, куда Артур возил свой стол, его благородная компания оставалась веселой и непобедимой. И сегодня образуются нации сильные и богатые, счастливые и добрые. Народы, классы, семьи, индивиды смогут богатеть, будут счастливы тогда, когда они сумеют, подобно рыцарям, сесть вокруг общего богатства. Бесполезно ехать в далекие края, чтобы выяснить, в чем добро и счастье. Они здесь, в необходимом мире, в размеренном труде, то совместном, то индивидуальном, в богатстве, собранном, а затем перераспределенном в духе взаимного уважения и великодушия, которым учит воспитание.

Мы видим, как в некоторых случаях можно исследовать тотальное человеческое поведение, социальную жизнь в целом, и видим также, как это конкретное исследование можно довести не только до науки о нравах*, до частной социальной науки, но даже до нравственных

---

[527] Layamon's Brut, стих 22736 и сл.; стих 9994 и сл.

выводов или, точнее, используя старое слово, до «гражданственности» (“civilité”), до сознания «гражданского долга» (“civisme”), как говорят теперь. Исследования такого рода позволяют уловить, измерить, взвесить разнообразные реальные движущие силы: эстетические, моральные, религиозные, экономические, а также различные материальные и демографические факторы, что в совокупности образует фундамент общества, совместную жизнь, сознательное управление которой — высшее искусство, Политика, в том смысле, как ее понимал Сократ*.

# ФИЗИЧЕСКОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ИНДИВИДА КОЛЛЕКТИВНО ВНУШЕННОЙ МЫСЛИ О СМЕРТИ

## (Австралия, Новая Зеландия)

Мое исследование взаимоотношений психологии и социологии целиком посвящено проблемам метода*. Но метод оправдан только тогда, когда он открывает определенный путь, μἄθοδος, когда он является средством классификации фактов, ранее классификации не поддававшихся. Он представляет интерес лишь тогда, когда обладает эвристической ценностью. Поэтому я перейду к позитивной работе и покажу, что за некоторыми утверждениями, которые я позволил себе высказать, стоят факты, обнаруживающие, в частности, существование в человеке прямой связи между физическим, психологическим и моральным, то есть социальным.

Как я отмечал, в очень многих обществах навязчивая мысль о смерти, имеющая чисто социальное происхождение, без всякой примеси индивидуальных факторов, способна произвести такие умственные и физические разрушения, так подействовать на сознание и тело индивида, что вскоре вызывает его смерть без каких-либо внешних или поддающихся обнаружению нарушений. Я обещал представить подкрепленные документами факты, доказательства и если не анализ, то, по крайней мере, его попытку. Предлагаю их для обсуждения и критики. Но вначале определим проблему.

## Глава I

# ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОЛЛЕКТИВНОГО ВНУШЕНИЯ МЫСЛИ О СМЕРТИ

Не будем путать эти факты с другими, которые тесно с ними связаны и прежде смешивались с ними под общим названием *танатомании*. В обществах, которые нам предстоит рассмотреть, самоубийство часто является результатом навязчивой идеи того же рода; об устойчивости этого внушения говорит то, что индивид в некоторых греховных или магических состояниях, наступающих в результате греховных или магических действий, совершает неоднократные попытки покончить с собой (в частности, в стране маори). Это внушение может иметь точно те же формы, но иные следствия в той системе фактов, которые мы сейчас опишем[1], ибо в этом случае смерть наступает в результате вторжения воли и насильственного акта. Влияние социального фактора на физиологию реализуется через очевидного психического посредника: это личность, которая сама себя уничтожает, причем акт носит бессознательный характер.

Категория фактов, которые я хочу представить, с нашей точки зрения и для нашего доказательства поразительна в ином отношении. Это случаи смерти, наступающей внезапно и просто у многих индивидов лишь потому, что они знают или верят (что то же самое), что скоро умрут.

Среди этих последних фактов уместно выделить случаи, когда эти вера и знание имеют или могут иметь индивидуальное происхождение. Как мы сейчас увидим, в рассматриваемых цивилизациях они часто смешиваются с теми фактами, которые непосредственно являются предметом нашего рассмотрения. Ясно, однако, что, если индивид болен и верит, что скоро умрет, даже если болезнь, по его мнению,

---

[1] Некоторые случаи этого рода можно найти в хорошем перечне африканских материалов Штейнмеца (*Steinmetz*. Der Selbstmord bei den Afrikanischen Naturvölkern. Zeitschr. f. Sozialwiss., 1907). Отметим, в частности, самоубийства вследствие утраты престижа, еще часто встречающиеся у нас и в Китае и столь многочисленные в древности.

вызвана колдовством другого или собственным грехом (совершенным сознательно или вследствие упущения), можно утверждать, что именно представление о болезни является «средством-причиной» сознательного или подсознательного умозаключения.

Мы же рассмотрим только те случаи, когда *умирающий субъект* не считает себя больным или не знает, что болен, *а просто уверен, что по определенным причинам коллективного характера находится в состоянии, близком к смерти*. Это состояние, как правило, совпадает с разрывом связей (вследствие либо магии, либо греха) со священными силами и вещами, присутствие которых обычно поддерживает индивида. Сознание в этом случае полностью охвачено мыслями и чувствами исключительно коллективного происхождения, не отражающими никаких физических нарушений. Анализ не обнаруживает никакого элемента воли, выбора, даже произвольного создания представлений у жертвы или же умственного расстройства индивида вне собственно коллективного внушения. Этот индивид верит в то, что он околдован, или в свою вину и умирает по этой причине. Такова в итоге категория событий, которой мы ограничиваем наше рассмотрение. Другие факты: самоубийство или болезнь, вызванные теми же состояниями греха или околдованности, — явно менее типичны; хотя столь детальное ограничение усложняет наше исследование, оно сделает его более ясным, четким и доказательным.

Отмеченные факты хорошо известны во многих так называемых низших цивилизациях, но редки или отсутствуют в наших. Это связано с их отчетливо выраженным социальным характером, так как они явно зависят от присутствия или отсутствия некоторых специфических институтов и верований, исчезнувших у нас: магии, запретов и табу и т. д. Но как бы многочисленны и известны у этих народов они ни были, они, по моему убеждению, не подверглись сколько-нибудь глубокому психологическому и социологическому изучению. Бартельс[2] и Штолл[3] называют многие из них, но смешивают их с другими и не идут дальше коллекционирования фактов, собранных у самых различных категорий народов. Тем не менее этих старых добротных книг достаточно, чтобы проникнуться идеей распространенности подобного рода фактов среди человечества. Мы же будем действовать более методично, сосредоточив наше исследование на двух группах фактов двух групп

[2] Medizin der Naturvölker. S. 10–13.

[3] Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.

цивилизаций: одной, наиболее низкого из возможных уровня или, точнее, наиболее низкого уровня, известного нам, — австралийской; другой, уже весьма развитой и, несомненно, испытавшей различные перемены, цивилизации маори, — малайо-полинезийцев Новой Зеландии. Я ограничусь фактами, собранными незабвенным Герцем и мной[4]. Легко было умножить число сравнений; в частности, в Северной Америке, в Африке[5] факты того же рода встречаются часто и были даже хорошо описаны старыми авторами. Но лучше сосредоточить внимание на двух видах фактов, одновременно достаточно близких и удаленных друг от друга, для того чтобы сравнение было возможно: фактов, внутренняя природа и функционирование которых, а также их отношение к социальной среде и индивиду нам хорошо известны.

Краткое описание этих умственных, физических и социальных условий, в которых возникают случаи подобного рода, небесполезно. П. Фоконне[6] хорошо описал их, например, в связи с проблемой ответственности в различных обществах, а Дюркгейм — в связи с многочисленными австралийскими религиозными фактами: траурными и прочими обрядами[7], бурными порывами, охватывающими группы, неистовыми страхами и реакциями, во власти которых они могут находиться. Но тотальное овладение индивидуальными сознаниями, осуществляемое в группе и группой, не прерывается. Возникшие идеи поддерживаются и воспроизводятся в индивиде под постоянным давлением группы, воспитания и т. п. Из-за малейшего повода они вызывают разрушение или пробуждают могучие силы.

---

[4] Герц отлично разобрался в большей части документов, опубликованных о Новой Зеландии до войны. Он готовил большой труд «Грех и искупление в низших обществах», введение к которому было опубликовано (Rev. de l'Hist. des Religions, 1921), а остальную часть я надеюсь восстановить благодаря сохранившимся великолепным заметкам и важным фрагментам, свидетельствующим о выдающемся произведении. Он столкнулся с этим вопросом в связи с понятием смертного греха. Я позволил себе обратиться к этим документам. Мне пришлось заняться этими фактами в связи с исследованием происхождения веры в действенность слов в Австралии, и по этому вопросу мое рассмотрение этнографических публикаций об австралийских аборигенах также достаточно полно. Я, однако, рассматриваю детально только незначительное число описаний, которые труднодоступны, оставляя в стороне известных авторов.

[5] Например, *Casalis*. Basulos. P. 259.

[6] La responsabilité.

[7] Formes élémentaires de la vie religieuse.

Интенсивность этих воздействий морального на физическое тем более примечательна, что физическое у этих народов более сильно, грубо, животно, чем у нас. Повседневные, а также этнографические наблюдения австралийских и многих других племен обнаруживают, что тело аборигена обладает поразительной физической выносливостью. Либо по причине действия солнца и постоянной полной или почти полной наготы, либо по причине незначительной септичности среды и орудий до прихода европейцев, либо вследствие некоторых особенностей этих рас, отобранных данным образом жизни (в частности, в их организмах могут быть физиологические элементы, вещества и т. д., отличные от элементов более слабых рас, тех самых элементов, исследование которых столь мало успешно начал Эйген Фишер*). Какова бы ни была причина, даже в сравнении с африканцами организм австралийца отличается поразительной способностью к излечению. Роженица сразу же возвращается к своим повседневным занятиям, начиная ходить через несколько часов после родов. Страшные порезы на теле быстро заживают. В некоторых племенах обычное наказание состоит в том, что вонзают лезвие в ягодицу женщины или юноши. Переломы руки вылечиваются очень быстро с помощью слабых лубков. Все эти случаи явно контрастируют с другими фактами. Даже при легком ранении у индивида нет никакого шанса выздороветь, если он верит, что копье заколдовано. Если он повреждает какой-нибудь орган, то начнет быстро выздоравливать лишь с того дня, когда поладит с правилами, которые он нарушил, и т. п. Подобное максимальное воздействие духовного на физическое, очевидно, еще более ощутимо в случаях, когда нет никакой раны, что целиком входит в предмет нашего рассмотрения.

Новозеландское поле наблюдения также изобилует типичными фактами, хотя организмы новозеландцев более слабы и менее устойчивы по отношению к физическим агентам, чем у австралийцев. Общим местом их этнографических описаний, особенно старых (до появления оспы и других болезней европейцев, которые косили их), стали их сила, здоровье, быстрота заживания ран, до тех пор, пока духовная сторона не затронута. Но они интересуют нас с других точек зрения. Новозеландцы, как и все малайо-полинезийцы, больше всех склонны становиться жертвой отмеченных «панических» состояний. Все знают о малайском *амоке*: мужчины (это всегда мужчины) даже еще в наши дни и даже в больших городах, чтобы отомстить за смерть близкого человека или за оскорбление, срываются с места, «бегут

от *амока*» и убивают на своем пути столько людей, сколько смогут, пока сами не падают замертво. Новозеландские аборигены и вообще малайо-полинезийские племена особенно отличаются возбудимостью подобного рода. Именно среди них Герц удачно выбрал для анализа эти удивительные эффекты механизмов морального сознания. На примере маори, в частности, хорошо виден максимальный уровень умственной и физической силы, достигаемый по нравственной и мистической причинам, а также депрессии по тем же самым причинам. В книге Герца можно будет найти все детали доказательства, которого мы не будем лишать новизны*.

## Глава II

## АВСТРАЛИЙСКИЕ ТИПЫ ФАКТОВ

Австралийцы считают естественной только ту смерть, которую мы называем насильственной. Рана, убийство, перелом являются естественными причинами. Кровная месть, направленная на убийцу, не столь яростна, как месть колдуну. Все остальные виды смерти рассматриваются как имеющие магическое или же религиозное происхождение[8]. Только в Новой Зеландии события морального и религиозного происхождения способны внушить индивиду навязчивую идею о том, что он скоро умрет; само колдовство обычно воспринимается главным образом как имеющее целью заставить совершить грех. Австралийские факты, напротив, дают обратное соотношение. Случаи, когда смерть вызвана мыслью, что она — фатальный результат греха, насколько нам известно, достаточно редки: мы обнаружили лишь незначительное число их, причем главным образом они относятся к преступлениям, касающимся тотема, в частности его поедания[9], или же пищи, запрещенной возрастным классам. Из последней категории

[8] Леви-Брюль неоднократно исследовал эти факты под углом зрения понятия причины («Fonctions mentales dans les sociétés inférieures" и "Mentalité primitive").

[9] Дюркгейм и я тщательно собирали эти факты. Их перечень можно найти в книге «Элементарные формы религиозной жизни», с. 84, примеч. 1–4; ср. с. 184, примеч. 2. Они зафиксированы главным образом в племенах центра и юга, у нарриньери, племени залива Энкаунтер и т. д. Уточним, что в случае табу Юнбеаи (*Langloh Parker*. Euahlayi Tribe. P. 20) последний является индивидуальным тотемом, а не тотемом клана.

приведу два достаточно типичных примера, которые не пришлось рассматривать Дюркгейму[10]. «Если молодой вакельбура (девочка или мальчик) поест запретной дичи и пр., он заболевает и, по-видимому, сам себя поедает; он умирает, издавая крики съеденного животного». Это дух того животного вошел в согрешившего и его убивает[11]. Другой пример относится к тем отдельным случаям[12], которые нас касаются более непосредственно. МакЭлпайн нанимал одного молодого курнаи в 1856–1857 гг. Это был сильный и здоровый негр. Однажды МакЭлпайн нашел его больным. Тот рассказал, что совершил то, чего не следует делать: украл самку опоссума до того, как получил разрешение съесть ее. Старики обнаружили это. Он знал, что ему больше не подняться, слег, так сказать, под влиянием этой веры и уже не поправился — умер через три недели.

Таким образом, нравственные и религиозные причины у австралийцев также могут вызвать смерть посредством внушения. Последний факт является также переходной ступенью к случаям смерти чисто магического происхождения: ведь от стариков исходила угроза. Впрочем, поскольку значительное число смертей, вызванных магией, возникает в процессе кровной мести или наказания[13], индивид, чувствующий себя околдованным этим юридическим колдовством, поражается также и морально в точном смысле слова; так что в целом австралийские факты не так уж далеки от маорийских, как это можно было предположить. Однако обычно речь идет о мании. Человек, верящий, что он околдован, умирает; таков простой и весьма распространенный факт. Приведем несколько преимущественно давних случаев, непосредственно наблюдавшихся, главным образом, точно установленных или даже описанных натуралистами и медиками. Бэкхауз[14] рассказывает, как около 1840 г. в Буэн Айленде один мужчина уверовал в то, что он околдован, сказал, что умрет на следующий день, и умер. В округе

---

[10] *Howitt.* Native Tribes of South East Australia. P. 769.

[11] Этот случай мании преследования и одержимости типичен, с нашей точки зрения (ср. Самоа), так же как типичны отношения между индивидом и силами, которые могут становиться злыми и вытеснять его дух своим.

[12] Там же.

[13] См. описание курдаича* у арунта и лоритья в работе: *Strehlow.* Aranda und Loritja Stamme, IV, 11, S. 20 и др.; о магии в связи с трауром — с. 34. Случаи самоубийства у австралийцев редки. Штрелов дважды отмечает, что они неизвестны у арунта и лоритья: «Они слишком дорожат жизнью».

[14] Narrative of a Visit to the South Australian Colonies, 1843. P. 105.

Кеннеди в 1865 г. у супругов Эден[15] старая ирландская служанка обвиняет чернокожую служанку в эгоизме и говорит ей: «Ты скоро умрешь из-за своей жестокости». «Женщина с минуту смотрела на нее, уронив руки, она побледнела... и, в отчаянии, под влиянием этих слов стала чахнуть и менее чем через месяц умерла».

Старые авторы рассказывают о подобных фактах в более общем виде. Остин, обследовавший округ Кимберли[16] в 1843 г., отмечает удивительную жизнеспособность чернокожих и их поразительную смертельную слабость, возникающую при мысли, что они околдованы. Согласно натуралисту Фрогитту[17], когда «чернокожий знает, что это (колдовство) совершено против него, он *waste away with fright* — „чахнет от страха"». Один автор, проводивший наблюдение около 1870 г., видел мужчину, заявившего, что он умрет в определенный день, и действительно умершего в этот день «от чисто воображаемой силы»[18]. Миссионер с севера Виктории, преподобный Балмер в целом весьма определенно высказывается относительно некоторых племен[19], где он видел подобные случаи, а именно в одном из племен Квинсленда, наименее затронутых внешним влиянием. Миссионер уточняет (то ли это англо-австралийский жаргон, то ли факт?), что, если не находят антиколдовского средства, «кровь *goes bad* (портится) и околдованный умирает»[20].

Отмечались случаи, когда индивид умирал даже в установленное время. В других случаях, довольно редких и выходящих за рамки магии, но все же связанных с социальным и религиозным, также отмечают подобное навязчивое преследование со стороны умершего. Тот же Бэкхауз рассказывает, как за два дня умер чернокожий из Молонбаха: увидел «бледнолицего» мертвеца, который сказал ему, что тот умрет в это время[21]. Убийца ботаника Стивенса в 1864 г. умер за

[15] *Eden C. H.* My wife and I in Queensland, 1872. P. 110—111.

[16] Опубликовано Ротом, см.: Royal Geographical Society of Queensland, 1902. P. 47, 49.

[17] Notes of a Naturalist in the district of W. Kimberley. Proc. Limm. Soc. of N. S. Wales, 1888. P. 654.

[18] H.-P., Australian Blacks (Lachlan River). Australian Anthropological Journal. Science of M. 1 (I series, 1). P. 100, стб. 1.

[19] The Aborigines of the Tower Murray. Royal Geographical Society of South Australia, 5. P. 13.

[20] *Ward A.* The Miracle of Mapoon. L., 1908 (наблюдения сделаны совместно с Хеем, сотрудником Рота).

[21] Там же. С. 105 (около 1860 г.).

один месяц от голода в тюрьме. Убитый следил за ним из-за плеча[22]. В одной легенде диери (документ подобного рода достоин в наших глазах тщательного изучения), превосходно изложенной[23], рассказывается, как божественный предок, Мура Ванмондина, покинутый своими близкими, пожелал умереть и умер. Он околдовал сам себя обрядом сжигания кости. Чем больше он страдал, тем больше радовался и завершил жизнь так, как пожелал.

Исследование излечения от этих навязчивых состояний и болезней так же показательно, как и исследование их смертельных последствий. Индивид исцеляется, если магическая церемония заклинания, антиколдовство, действует столь же неотвратимо, как и в том случае, когда он умирает[24]. Два современных исследователя, один из которых врач, рассказывают, как умирают от «кости мертвеца» у вонкангуру: причиной является сильный испуг. Если эта кость обнаруживается, околдованный чувствует себя лучше, если нет — хуже. «Европейская медицина бессильна. Она ничего не может, она не из той категории, что колдовство»[25]. Надо внимательно прочитать историю, рассказанную сэру Болдуину Спенсеру, крупному физиологу и антропологу, одним из стариков какаду, неким Мукалакки. В молодости он нечаянно съел змею, запретную для его возраста. Один старик заметил это. «Зачем ты ел ее? Ты еще молод для этого, ты серьезно заболеешь»[26], — сказал он ему. Сильно напуганный, он спросил: «Что, я умру?» На что старик воскликнул: «Да, мало-помалу умереть!»[27] Пятнадцать лет спустя Мукалакки почувствовал себя плохо. Старый лекарь спросил его: «Что ты съел?» Тот вспомнил и рассказал старую историю. «Значит, сегодня умереть»[28], — заключил туземный доктор. В течение дня больному становилось все хуже и хуже. Потребовалось трое мужчин, чтобы удерживать его. Дух змеи угнездился в его теле и время от времени с шипением исходил от его чела, через рот и т. д. Это наводило ужас. Послали довольно далеко за знаменитым перевоплощением одного прославленного врачевателя. Некто Морпун прибыл вовремя, так как

[22] Letters of Victorian Pioneers.

[23] *Siebert.* Dieri. Globus, XCVII, 1910. P. 47, стб. 2.

[24] *Newland.* Parkingi. Roy. Geog. of S. Australia, 2. P. 126.

[25] *Aiston, Horne.* Savage Central Australia, 1923. P. 150, 152.

[26] Native Tribes of the Northern Territory of Australia. P. 349–350.

[27] Мы видим здесь проклятие, удваивающее физико-моральную санкцию табу.

[28] Повторение проклятия.

конвульсии змеи и Мукалакки становились все более ужасающими. Он отослал окружающих, в тишине осмотрел Мукалакки, увидел мистическую змею, взял ее, положил ее в лекарскую сумку и унес обратно в родную местность, где поместил в наполненную водой яму и велел ей там оставаться. Мукалакки «почувствовал громадное облегчение, он сильно пропотел, уснул и утром проснулся здоровым... Если бы Морпун не оказался там и не извлек змею, он бы умер. Только Морпун обладал такой силой, чтобы сделать это и т. д.».

Уитнелл[29] сообщает также относительно племен Севера (северо-запада на сей раз), что тотемные святилища и церемонии (*larlow*) обладают лечебными достоинствами того же рода... эффективными даже для сознания маленьких детей. В сущности, речь идет об обнаружении и восстановлении связи с важнейшим священным явлением. Так, диери, считающий себя околдованным, спасается священным песнопением своего клана, своего предка, *муравима*[30], а также песнопением некоего предка, ставшего непобедимым[31]. В песнопении смешанного туземно-христианского происхождения, излагаемом Балмером[32] и сочиненном в связи с похоронами одного обращенного чернокожего, говорилось, что он был защищен от смерти, «поддерживаемый твоим спасающим духом» (*chered by your helping spirit*). Один из лучших этнографов в Центральной Австралии[33] подтверждает интерпретации Гайоном и Хауиттом церемоний миндари (инициации и искупления) и обрядов контрмагии и *интичиума**. Их смысл состоит в том, чтобы показать людям, что они находятся в согласии со всем миром.

Эти формы сознания целиком проникнуты верой в эффективность слов, в опасность зловещих магических актов. Они также бесконечно озабочены чем-то вроде мистики душевного покоя. Таким образом, слабая вера в жизнь рушится или же восстанавливает свое равновесие вспомогательными средствами, колдуном или духом-покровителем, коллективным по своей природе, как и само нарушение равновесия.

---

[29] Customs and Traditions of Aboriginals of Western Australia, Roebourne, 1904. P. 6.

[30] *Siebert*, Dieri. Globus, 47, 1910. P. 46, стб. 2.

[31] Chant de Wodampa. Globus, 47. P. 48, стб. 1.

[32] Roy. Geog. Soc. of South Australia. V. P. 43.

[33] *Wornsnop*. Prehistoric Arts. Journal of the Royal Geographical Society of South Australia, 1886, 11 (к сожалению, автор мало писал).

## Глава III

# НОВОЗЕЛАНДСКИЕ И ПОЛИНЕЗИЙСКИЕ ТИПЫ ФАКТОВ

Данные описания составляют также нечто вроде объединяющего начала этнографии маори и всей Полинезии. Треджир, один из лучших знатоков предмета[34], часто возвращается к этой теме. Огромная физическая выносливость маори широко известна, хотя возможно, что она не превосходит выносливости наших предков двухтысячелетней давности. И заживление ран бывает поразительным. Треджир приводит замечательные случаи. Например, один человек прожил до глубокой старости без челюсти; она была снесена снарядом в 1843 г. С этой выносливостью сильно контрастирует слабость в случае болезни, вызванной грехом, магией или даже наивностью, из-за которой совершены эти поступки. Превосходный старый автор Джарвис Гавайи великолепно описывает вызванное таким образом состояние: будучи следствием колдовства, это смерть «от отсутствия аппетита к жизни», от «фатального упадка духа» (*fatal despondency*), от «полной апатии» (*pure apathie*)[35]. Пословица, существовавшая на Маркизских островах еще до прихода европейцев, гласит: «Мы грешники, поэтому умрем». Одна альтернатива господствует над всем сознанием, не знающим середины. С одной стороны, физическая сила, веселость, основательность, грубость и умственная простота, с другой — без переходной ступени — безграничное и безостановочное возбуждение скорби[36], оскорблений или же депрессия, также безграничная, безостановочная и без перехода, жалобы на одиночество, отчаяние и, наконец, внушение смерти[37]. Ньюмэн[38] считает, что оно влияет даже на общий уровень смертности: «Несомненно, многие маори умирают от незначительных недомоганий, просто потому, что, будучи поражен-

---

[34] Journal of the Polynesian Society (далее — JPS), 2. P. 71, 73; Maori Race, p. 20 и сл.

[35] *Hawaii*, p. 20, 191.

[36] Вплоть до убийства или самоубийства, утверждает Коленсо (см. далее).

[37] Резюме описания этого сознания, сделанное Коленсо (обследование, проведенное около 1840 г.), см.: Transactions of the New-Zealand Institute, 1, p. 380.

[38] Causes Leading to the Extinction of the Maori. Trans. N.-Zeal. Inst., XIV. P. 371.

ными болезнью, они не борются с ней, не пытаются даже ей сопротивляться, но заворачиваются в одеяло и ложатся именно для того, чтобы умереть. Они имеют вид людей, у которых не осталось больше душевных сил, а их друзья смотрят на них, не слушая, ничего не делая, принимая их участь как решенную». Во всяком случае, сами маори таким образом классифицируют причины своих смертей[39]: а) смерть от духов (нарушение табу, магия и т. п.); б) смерть на войне; в) смерть по естественным причинам (возраст); г) смерть от несчастного случая или самоубийства[40]. И самое большое значение они приписывают первой из названных причин.

Система этих верований, следовательно, та же, что в Австралии, только результаты, а следовательно, и интенсивность верований распределяются иначе. Доминируют чисто моральные и религиозные понятия. Колдовство играет ту же самую роль, что в Австралии, но мораль полинезийца, богатая, гибкая и в то же время грубая и простая в своих поворотах или следствиях, является причиной большинства смертей. Вот некоторые факты, подтверждающие связь этих типов. Отметим вначале, что хотя полинезийский тотемизм, особенно на Новой Зеландии, довольно слабо выражен, он оставил следы, дающие представление о некоторых причинах смерти. В частности, Маринер сообщает, как на островах Тонга[41] у мужчины, съевшего запретную черепаху, в результате увеличилась печень, и он умер. Но сильнее всего нарушенные табу (тотемические) мстят за себя на Самоа. Поглощенное животное говорит, действует внутри, разрушает человека, пожирает его, и он умирает[42]. Случаи смерти от магии также очень многочисленны. Маринер сообщает[43], как одна женщина (дух) постоянно преследовала дух молодого вождя. Тохунга сказал ему, чтобы

---

[39] *Elsdon Best. Goldie.* Maori Medical Lore. Trans. N.-Z. Inst. XXXVII. P. 3; ср. XXXVIII, с. 221.

[40] Мы видим, что они не смешивают ошибочно самоубийство и смертельную депрессию. Но не следует также искать в этом разделении, принятом среди теологов племени тухое, точности, которой в нем нет. Так, раны, полученные на войне, также являются последствием магии и греха.

[41] *Mariner-Martin.* Account of the Tonga Islands, 2. P. 133.

[42] (Особенно в верованиях салевао). *Turner.* Samoa, p. 50, 51. В Новой Зеландии данное верование, по-видимому, функционирует только в санкциях, связанных с культом черепахи.

[43] I, p. 109, 111.

он умер в течение двух дней, и он умер. В другом случае в результате колдовства умирает бог-чудовище[44]. Смерти вследствие предзнаменования встречаются также часто[45].

Но чаще всего смерть происходит в результате «смертного греха», особенно в стране маори, причем это выражение принадлежит им самим. Бесчисленные описания обычно весьма подробны и имеют множество мифологических вариантов: душа становится тяжеловесной; она связывается веревками, сетями и узлами; она исчезает; она захватывается в плен; она не единственное духовное начало, живущее в теле; у нее есть сосед, преследующий ее; она сталкивается с животными или вещью, которые овладевают телом или ею самой. Все эти выражения, понятные, конечно, неврологу и психологу, находят здесь широкое употребление, безусловно, традиционное и специфическое.

Но не следует слишком отделять следствие от его причин. Маори — люди щепетильные и изощренные в области морали. Мы оставляем в стороне прекрасный анализ Герцем этих сложных типичных механизмов, извлечем из него лишь два замечания: смерть от магии очень часто воспринимается и часто возможна только как следствие предшествующего греха. И наоборот, смерть от греха часто есть лишь результат магии, заставившей согрешить[46]. Божества, предзнаменования, духи (*аиту, атуа*) могут также вмешиваться в дела[47]. Это настоящие болезни сознания, вызывающие состояния фатальной депрессии[48] и сами порождаемые этой греховной магией, которая заставляет индивида чувствовать свою вину, ввергает его в состояние вины[49]. К счастью, об этой совокупности фактов мы располагаем обширной работой медика. Доктор Голди с помощью одного из лучших этнографов, Элсдона Беста, создал теорию, даже сравнительную

---

[44] (Mythe Ngai Tahu). H. T. (de Croiselles) in: JPS, 10, 73.

[45] *Elsdon Best* (Omens). JPS, 7, p. 13. Об этих смертях, преследованиях и т. д. см.: *White*. Maori Customs, 1864; *Goldie*. Medical Lore. P. 7.

[46] О *макулу* (магии) и *пахуну* (спровоцированном грехе) см.: *Tregear*. Maori Race. P. 201.

[47] У племен тухое — *Elsdon Best*. Omens and Superstitions Beliefs. JPS. P. 119 и сл. Если *атуа*, вспомогательный дух, не оказывается сильнее, он «чахнет» (*"waste away"*).

[48] О *вакапахуну*, вынужденном грехе, когда «сознание сжимает околдованного», см.: *Elsdon Best* (Tuhoe). Maori Magic. Transact. N.-Zeal. Instit., XXXIV. P. 81; Arts of War. JPS, 11, 52.

[49] О «вынужденном грехе» («вакахехе») см.: Shortland. Traditions. P. 20.

теорию этих фактов[50]. В главе, названной «Фатальная меланхолия с быстрым исходом», говорится о том, что люди сами «стремятся к смерти» (*will to death*)[51]. Вот некоторые факты, которые он приводит. Доктор (впоследствии сэр) Барри Тьюк знал одного индивида отличного здоровья, геркулесова телосложения, который умер менее чем за три дня от этой «меланхолии». Другой, превосходно выглядевший и, «безусловно, без всякого повреждения внутренних органов», «опечалился от жизни», сказал, что умрет, и умер через десять дней. В большинстве случаев, изученных этим доктором, этот период длился два-три дня.

Другие факты — исторические и заимствованы у Шортленда, Тэйлора и других авторов. Эти факты наблюдало множество людей. Когда старый вождь Кукутаи, находясь на борту губернаторского корабля, увидел Северный остров и прибрежные скалы, ворота Страны Мертвых, он принес искупительную жертву душам, выбрасывая одежду людей, находившихся на борту, включая министров, затем свою собственную; «его состояние было столь угнетенным, что окружающие опасались за его жизнь».

Но позвольте мне привести не менее важные, чем эти конкретные факты, маорийские литературные источники. Одно известное песнопение, рассказывающее о дочери Кикокко, хорошо описывает чувства больного[52].

---

[50] Maori Medical Lore. P. 78, 79. Сравнения берутся из работ Эндрю Лэнга «Миф, ритуал и религия» (*Lang A.* Myth, Ritual, and Religion); Аткинсона, племянника Эндрю Лэнга, относительно канакского факта; Файсона и одного информатора Хауитта о фиджийских и австралийских фактах; Кодрингтона о Меланезии. Голди (Goldie, p. 80) пользуется термином «танатомания» и утверждает, что число фактов бесконечно. На Гавайях один колдун, которому европеец сказал, что он тоже колдун, умер от упадка сил. На Сандвичевых островах (Гавайи) в 1847 г. во время эпидемии огромное множество людей скончалось не только от болезни, но и от страха и этой фатальной меланхолии. Эту эпидемию прозвали *окуу*, потому что люди отдавали (*окуу*) свои души и умирали. Аналогичным образом на Фиджи в случае эпидемии люди становятся неспособными спасти себя и других; говорят, что они стали *такайя*, подавленными, отчаявшимися, напуганными и потеряли всякую надежду выжить.

[51] С. 77, 81.

[52] Копия, сделанная Голди (*Goldie,* p. 79), уступает как полному тексту и переводу Дэвиса (*Davis C. O.* Maori Mementoes, p. 192 (текст), p. 191 (перевод), так и особенно переводу Герца. Голди опустил воззвание к солнцу, совершенно еврипидовское по духу.

Сверкающее солнце, ты остаешься еще на небе,
Покрывая пламенем твоих лучей вершину Пукихинау.
Оставайся там еще, о Солнце, пусть мы останемся вместе!
...Увы, ты ничего не можешь сказать, моя подруга (мать).
Вир (бог войны и наказаний) решил это иначе,
Он вонзил топор в мои кости и разъединил их,
Я разделан на куски, как ветка, оторванная
От своего ствола ударом, которая, падая,
С треском ломается на куски... и т. д.
Я сделал это. Я навел эту смерть
На себя, происходящего от бога (Герц),
И сейчас здесь, покинутый, я
Лишен всякой помощи.

| | |
|---|---|
| Изможденный, заброшенный | (Перевод Герца гораздо лучше): |
| Истощенный страданием | (Без души) |
| Моего тела, | (Сдавленный, истощенный) |
| Я ложусь, чтобы умереть. | (Перевод Герца гораздо лучше): |
| | Поэтому тело |
| | Поворачивается, чтобы умереть[53]. |

Вот вывод доктора Голди:

«Эта столь часто наблюдавшаяся фаталистическая тенденция..., приводящая к смерти после более или менее длительного периода глубокой депрессии, сопровождаемой отсутствием желания жить, обусловлена последствиями суеверного страха, воздействующего на чрезвычайно чувствительную нервную систему (см. с. 77)».

«Я полагаю, что никто не пытался объяснить причину смерти, обусловленной столь любопытной формой меланхолии. В народном сознании предполагается, что жертва "отдает себя смерти", но мы не можем всерьез приписывать этот фатальный исход силе воли дикаря. Основная характеристика маорийского духа — это его неустойчивость. Душевное равновесие человека находится во власти огромного множества повседневных случайностей: он — игрушка внешних обстоятельств. Поскольку его мозг не был объектом длительной и методичной моральной и интеллектуальной культуры, он лишен того умственного равновесия, которое характерно для высокоцивилизованных народов. Он не способен управлять собой. Он рыдает

[53] В другом песнопении описывается неотступное преследование животного, проникшего в плоть, на этот раз посредством магии.

и смеется по самым ничтожным поводам; взрывы веселья или грусти могут исчезать в нем в одно мгновение...» (Голди приводит здесь множество примеров).

«В этом любопытном душевном состоянии, названном “тихоокеанской истерией”, пациент после первоначального периода депрессии внезапно приходит в возбуждение, хватает нож или другое оружие, мечется по селению, нападая на всех встречных, нанося огромный урон до тех пор, пока не падает обессиленный. Если ему не удастся найти нож, он может помчаться на прибрежную скалу, броситься в воды океана и плавать бесконечно долго, пока не будет спасен или не утонет. Это неистовое истерическое возбуждение встречается на всех островах, так же как и противоположное состояние внезапной и глубокой депрессии.» (Здесь следует описание плачевных результатов спиритического сеанса после похорон. Одна из юных сестер покойного слышит его голос, приходит в состояние возбуждения, затем прострации, решает последовать за ним и убивает себя за несколько часов.)

«Таким образом, высокоэмоциональные люди, мозг которых находится в состоянии неустойчивого равновесия, подвержены чрезвычайному возбуждению или глубокой меланхолии; люди, глубоко суеверные и не боящиеся смерти, у которых инстинкт сохранения жизни поразительно слабо развит, приписывают неограниченную власть злым богам и черным колдунам. Если кто-то из них обладает высокой степенью этих душевных характеристик и убеждается в том, что он стал жертвой всемогущего бога или *тохунги* (колдуна), сильнейший нервный шок делает всю его нервную систему “онемевшей” (*paretic*): она не оказывает сопротивления возникающему тогда состоянию оцепенения. Индивид погружается в себя и фиксируется на идее огромности своего греха и безнадежности своего положения. Он становится безнадежной жертвой меланхолии, основанной на иллюзии. Он захвачен всемогущей иллюзией: он оскорбил богов и потому умрет. Он теряет интерес к явлениям внешнего мира, болезненное состояние носит всеохватывающий характер; нервная депрессия очень велика; имеет место потеря физической энергии, и эта вторичная депрессия постепенно распространяется на все органы. Жизненные функции, в том числе сердечная, подавляются, безвольные мускулы замирают, и в конечном счете происходит полная “anergia”, или смерть. Неуравновешенный дух уступает без боя необузданной силе всеохватывающего суеверного страха» (с. 79–81).

Я просто представляю вам этот вывод для осмысления. Несмотря на свой устаревший с медицинской точки зрения язык, он имеет важное значение, и ценность его, несомненно, сохранится и в будущем.

Важность самих этих фактов, впрочем, трудно переоценить. Мы привели лишь очень небольшое их число из тех, что нам известны. Один из наиболее значительных и трагических фактов — это случай с мориори с островов Чатем, завоеванных маори в 1835 г., в результате чего численность местных жителей сократилась с 2000 до 25 человек. Шенд, один из них, их переводчик, рассказывает, как они были привезены на Южный остров и что говорили их завоеватели[54]: «Маори говорили "Их стало мало не из-за того, что мы столько убивали. Но наутро после пленения мы очень часто находили их мертвыми в их домах. Их убивало нарушение собственного *тапу* (необходимость совершать акты, иссушающие их *тапу*). Они были целиком во власти *тапу*"».

Мы знаем и знаменитый текст Иова[55], так же точно отражающий множество форм сознания, которые мы называем анормальными, но которые не были таковыми в этих цивилизациях.

«Тогда Он открывает у человека ухо и запечатлевает Свое наставление, чтобы отвести человека от какого-либо предприятия и удалить от него гордость, чтобы отвести душу его от пропасти и жизнь его от поражения мечом. Или он вразумляется болезнью на ложе своем и жестокою болью во всех костях своих, – и жизнь его отвращается от хлеба и душа его от любимой пищи. Плоть на нем пропадает, так что ее не видно, и показываются кости его, которых не было видно. И душа его приближается к могиле и жизнь его – к смерти».

***

Таковы факты. Давайте откажемся от всяких дискуссий на темы психопатологии и невропатологии. Все свидетели, даже медики, говорят, что в этих случаях нет никакого видимого повреждения или болезни, которую можно установить при помощи аускультации и т. п. Не знаю. Дальнейшие наблюдения крайне необходимы, может быть, вы сможете их стимулировать.

Но мне как социологу достаточно указать вам направление, на котором я нашел многочисленные примеры, причем нормальные или,

---

[54] *Shand.* Moriori. JPS, 113. P. 79.

[55] Книга Иова, 33, 16–22*. Ср. 17.

во всяком случае, распространенные в своей анормальности. Именно это я вам и обещал.

Отмечу далее, что приведенные факты относятся к той категории, которую, на мой взгляд, надо изучать немедленно: это те явления, в которых социальная природа непосредственно соприкасается с биологической природой человека. Этот панический страх, дезорганизующий все в сознании, вплоть до того, что называют инстинктом самосохранения, дезорганизует главным образом самое жизнь. Психологическое звено зримо и твердо — это сознание. Но оно уязвимо: индивид околдованный или в состоянии смертного греха теряет всякий контроль над своей жизнью, утрачивает всякий выбор, всякую независимость, всю свою личность.

Более того, отмеченные факты относятся также к тем «тотальным» фактам, которые, как я убежден, надо изучать. Рассмотрения психического или, точнее, психоорганического здесь недостаточно для описания всего комплекса. Здесь необходимо рассмотрение социального. И наоборот, недостаточно изолированного исследования того фрагмента нашей жизни, каковым является наша жизнь в обществе. Мы видим в данном случае, как уточняется дюркгеймовское представление о *Homo duplex* и как можно рассматривать его двойственную природу*.

Наконец, я думаю, что эти факты интересны с двух точек зрения: как исследования целостности сознания и целостности поведения. Они позволяют увидеть противоположность «целостности» тех, кого неточно называют первобытными людьми, и «раздробленности» таких людей, как мы, ощущающих себя личностями и противостоящих коллективу. Неустойчивость всего характера и жизни австралийца или маори очевидна. Эти коллективные или индивидуальные «истерии», как называл их еще Голди, у нас уже связаны только с больницами или хамским поведением. Они составляют оболочку, от которой наше моральное устойчивое ядро постепенно освободилось.

В заключение позволю себе упомянуть, что приведенные факты являются подтверждением и расширяют область применения теории альтруистического самоубийства*, которую Дюркгейм сформулировал в книге, служащей образцом социологического доказательства[56].

[56] Le suicide, 1897.

# ТЕХНИКИ ТЕЛА

## Глава I

## ПОНЯТИЕ ТЕХНИКИ ТЕЛА

Я говорю именно о *техниках* тела, потому что теорию *техники* можно создать, опираясь на исследование, изложение фактов, простое и ясное описание *техник* тела. Под последними я понимаю традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Во всяком случае, надо идти от конкретного к абстрактному, а не наоборот.

Я хочу познакомить вас с частью предмета, который не преподают в других местах и который я регулярно читаю в курсе «Дескриптивной этнологии» (книги, содержащие «Краткие инструкции» и «Инструкции для этнографов», должны быть опубликованы)*. Этот курс я много раз читал в Институте этнологии Парижского университета.

Когда естественная наука прогрессирует, то прогресс этот всегда осуществляется только на пути к конкретному и неизведанному*. Но неизведанное находится на границах наук, там, где, как сказал Гёте, профессора «поедают друг друга» (я говорю «поедают», но Гёте не столь вежлив). Как правило, именно в этих слабо отграниченных друг от друга областях коренятся животрепещущие проблемы. Эти целинные земли, впрочем, имеют отличительный знак. В естественных науках, в том виде, в каком они сегодня существуют, мы всегда находим один скверный раздел. Обычно существует такая область, где наука о неких фактах еще не сведена в понятия, когда факты эти даже не сгруппированы органичным образом. В подобных случаях перед этим множеством фактов мы прибиваем табличку неведения, обозначая их как «разное». Туда-то и необходимо проникнуть. Можно с уверенностью сказать, что именно там содержатся истины, которые

необходимо обнаружить, прежде всего потому, что мы знаем о своем незнании, а также потому, что мы ясно ощущаем наличие множества фактов. Читая в течение многих лет свой курс «Дескриптивной этнологии», я вынужден был на себе испытать проклятие и позор рубрики «разное» в одном вопросе, где эта рубрика в этнографии выглядела действительно странной. Мне было хорошо известно, что, например, походка, стиль плавания, другие явления подобного рода носят специфический характер в определенных обществах, что полинезийцы плавают не так, как мы, а мое поколение плавало не так, как нынешнее. Но что это были за социальные явления? Они относились к «разному», а поскольку данная рубрика для меня ненавистна, я часто думал об этом «разном», по крайней мере, каждый раз, когда должен был говорить о ней, а нередко и просто так.

Прошу извинить меня за то, что, описывая понятие техник тела, я расскажу вам о том, в связи с какими конкретными обстоятельствами я стремился и как смог четко поставить общую проблему. Это был ряд осознанных и неосознанных попыток.

Сначала, в 1889 г., я познакомился с одним человеком, инициалы которого я помню, но фамилию забыл, поленился ее поискать. Он написал блестящую статью «Плавание» для готовившегося тогда издания «Британской энциклопедии» 1902 г. (статьи «Плавание» в двух последующих изданиях хуже). Он показал мне, что этот вопрос интересен с исторической и этнографической точек зрения. Это был отправной пункт, толчок к последующим наблюдениям. Впоследствии я наблюдал изменения в техниках плавания у моего поколения (я замечал это и за самим собой). Нам, психологам, так же как и биологам и социологам, один пример сразу прояснит, о чем идет речь. Когда-то нас учили нырять после плавания. При этом нас учили закрывать глаза, потом открывать их в воде. Сегодня техника противоположная: начинают с того, что приучают ребенка находиться в воде с открытыми глазами. Таким образом, еще до того, как дети начинают плавать, их приучают прежде всего обуздывать опасные, но инстинктивные рефлексы глаз, их приучают к воде, подавляют страхи, создают некоторую уверенность, регулируют остановки и движение. Стало быть, существуют техника ныряния и техника обучения нырянию, найденные в мое время. И вы видите, что речь идет именно о техническом предмете и что, как и во всякой технике, происходит обучение плаванию. В то же время наше нынешнее поколение стало свидетелем полной смены техники: мы увидели, что плавание брассом, при котором голова

находилась над водой, сменилось различными видами кроля. Кроме того, отказались от привычки глотать и выплевывать воду, тогда как во времена моего детства пловцы считали себя чем-то вроде пароходов. Это было глупо, но я так делаю до сих пор: не могу избавиться от своей техники. Вот какова одна специфическая техника тела, одно из усовершенствованных телесных искусств нашего времени.

Но такая же особенность присуща всем техникам. Во время войны у меня была возможность часто наблюдать эту особенность техник. Так было, например, с техникой *копания*. Английские войска, в которых я находился, не могли пользоваться французскими лопатами, что вынуждало менять по 8000 лопат на дивизию, когда мы сменяли французскую дивизию, и наоборот. Очевидно, что даже простой поворот руки усваивается медленно. Всякая техника в собственном смысле облекается в свою особую форму.

Но так же обстоит дело с любым способом действия тела. Каждое общество обладает своими, присущими только ему привычками. В то же военное время у меня было много возможностей замечать отличия одной армии от другой. Приведу одну забавную историю, связанную с *ходьбой*. Все вы знаете, что британская пехота марширует шагом, отличным от нашего: другая частота, другая длина шага (я даже не говорю сейчас об английском раскачивании, о движениях колен и т. д.). И вот Вустерский полк, проявивший большую храбрость в битве на Эне вместе с французской пехотой, испросил королевское разрешение, чтобы им играли на трубах и били в барабаны на французский манер французские трубачи и барабанщики. Результат был обескураживающим. В течение почти полугода, когда после Энской битвы прошло уже значительное время, на улицах Байеля я часто видел следующую картину: полк по-прежнему маршировал на английский манер, а ритм был французский. Во главе полковой музыкальной команды шел даже маленький аджюдан французских пеших егерей, умевший играть на трубе и исполнявший марши лучше, чем его люди. Целый полк бедных рослых англичан не мог маршировать. Все было нескладно и неладно. Они пытались шагать в ногу, но музыка не совпадала с шагом. В конце концов Вустерский полк был вынужден отменить свои французские сигналы. Фактически когда-то, во времена Крымской войны, в различных армиях были приняты сигналы «на отдых», «отступление» и т. д. Такие же различия между англичанами и французами я часто наблюдал не только в ходьбе, но и в беге, т. е. не только в бытовых, но и в спортивных техниках. Профессор Курт Закс, живущий сейчас

в нашей стране, наблюдал то же самое и говорил об этом во многих лекциях. Он на большом расстоянии различает походку англичанина и француза.

Но это были лишь подступы к предмету.

Нечто вроде озарения пришло ко мне однажды, когда, находясь в Нью-Йорке, я заболел и оказался в тамошней больнице. Я спрашивал себя, где я уже видел девушек с такой походкой, как у моих медицинских сестер. У меня было время подумать над этим, и я наконец вспомнил, что это было в кино. Вернувшись во Францию, я стал замечать, особенно в Париже, распространенность этой походки. Девушки были француженками, а ходили таким же манером. Фактически американские способы ходьбы благодаря кино стали проникать к нам. Этой мысли я придал затем более широкое значение. Положение рук, кистей во время ходьбы образуют своего рода социальную идиосинкразию, а не просто продукт сугубо индивидуальных, психических устройств и механизмов. Например, я уверен, что смогу опознать по походке девушку, воспитывавшуюся в монастыре. Как правило, она ходит со сжатыми кулаками. И я до сих пор помню окрик моего учителя в третьем классе: «Скотина, ты все время ходишь с растопыренными ручищами!» Стало быть, существует также и воспитание походки.

Другой пример: различают приличные или неприличные *положения рук* во время отдыха. Так, вы можете с уверенностью сказать, что если ребенок сидит за столом с прижатыми к туловищу локтями, а когда не ест, держит руки на коленях, то это англичанин. Юный француз не умеет оставаться в определенном положении: локти у него веером, он наваливается ими на стол, и так все время.

Наконец, я видел также, да и вы все видели, изменение в технике *бега*. Представьте себе, что мой преподаватель гимнастики, одним из лучших окончивший Жуанвиль в конце 1850-х гг.*, учил меня бегать с прижатыми к туловищу кулаками, что полностью препятствовало всем беговым движениям. Мне потребовалось увидеть профессиональных бегунов в 1890 г., чтобы понять, что надо бегать иначе.

Таким образом, в течение многих лет у меня было такое представление о социальной природе *habitus'a*. Обращаю ваше внимание на то, что я говорю *habitus* на настоящей латыни, понятной во Франции. Слово это передает суть дела несравненно лучше, чем «привычка» (*habitude*), «предрасположение» (*греч. exis*), «навык» (*acquis*) и «способность» (*faculté*) в истолковании Аристотеля (который был психологом). Оно обозначает не те метафизические привычки и таинственную «память»,

о которых говорится в солидных томах или в небольших и знаменитых диссертациях. Эти «привычки» варьируются не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но главным образом в зависимости от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах. Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способности к повторению.

Таким образом, все понемногу приводило меня к точке зрения, разделяемой некоторыми членами нашего Общества по примеру Конта, к точке зрения Дюма, например, который в устойчивых связях между биологическим и социологическим оставляет не очень большое место психологическому посредничеству. И я пришел к выводу, что невозможно иметь ясное представление обо всех этих фактах: беге, плавании и т. д., если не базироваться на тройственном подходе вместо одностороннего, будь он механико-физическим, вроде анатомо-физиологической теории ходьбы, или же, напротив, психологическим или социологическим. Необходима тройственная точка зрения, точка зрения «тотального человека».

Наконец, привлекала внимание еще одна группа фактов. Во всех этих элементах искусства использования человеческого тела доминировали факты *воспитания*. Понятие воспитания могло быть добавлено к понятию подражания. Ибо у одних детей хорошие способности к подражанию, у других — слабые, но если все воспитываются одинаково, то мы можем понять взаимосвязь между фактами. Происходит престижное подражание. Ребенок, взрослый подражают актам, которые оказались успешными и которые они видели удавшимися у людей, внушающих им доверие и обладающих авторитетом в их глазах. Акт принимается извне, сверху, даже если это акт исключительно биологический, относящийся к телу. Индивид заимствует ряд движений из акта, совершаемого перед ним или вместе с ним другими.

Именно в этом понятии престижа личности, совершающей акт упорядоченный, дозволенный, одобренный, престижа по отношению к индивиду подражающему, содержится весь социальный элемент. В последующем подражательном акте содержатся весь психологический и биологический элементы.

Но целое, ансамбль, обусловлены всеми тремя элементами, неразрывно между собой связанными.

Все это легко согласуется с некоторыми другими элементами. В книге Элсдона Беста, дошедшей до нас в 1925 г., имеется примеча-

тельное свидетельство относительно способа ходьбы у женщин маори (Новая Зеландия). (Не надо называть их примитивами, я считаю, что в некоторых отношениях они выше кельтов и германцев.) «Туземные женщины усваивают определенную *gait* [«поступь»] (английское слово превосходно): четкое и одновременно соразмерное покачивание бедрами, которое нам кажется некрасивым, но вызывает необычайное восхищение у маори. Матери натаскивали (автор пишет *drill*) своих дочерей этому способу, который называется “ониои”. Я слышал, как матери говорят дочерям (я перевожу): “Ты не делаешь *ониои”,* когда девочка не производила этого покачивания» (The Maori, 1, p. 408–409; cp. p. 135). Это был приобретенный, а не естественный способ ходьбы. Вообще у взрослого, вероятно, не существует «естественного способа» ходьбы. Тем более это касается тех ситуаций, когда вторгаются другие технические факты: то, что мы носим туфли, изменяет положение наших ног, и когда мы ходим без обуви, мы хорошо это ощущаем.

С другой стороны, тот же фундаментальный вопрос вставал передо мной в связи с разнообразными представлениями о магической силе, о вере не только в физическую, но и в словесную, магическую, ритуальную действенность определенных актов. Здесь я, возможно, в большей мере нахожусь на своей почве, чем на авантюрной почве психофизиологии способов ходьбы, на которую я только что рискнул ступить.

Приведу факт более «примитивный», на сей раз австралийский: формула охотничьего и вместе с тем бегового обряда. Известно, что австралийцу удается затравливать на бегу кенгуру, эму, диких собак. Он может схватить опоссума на верхушке дерева, несмотря на сильное сопротивление животного. Один из этих беговых обрядов, наблюдавшийся еще 100 лет назад, — обряд бега за дикой собакой динго у племен, живущих в окрестностях Аделаиды. Охотник непрерывно напевает следующую формулу:

порази ее пучком орлиных перьев (от инициации и т. д.);
порази ее поясом,
порази ее головной повязкой,
порази ее кровью от обрезаний,
порази ее кровью из руки,
порази ее менструальной кровью женщины,
усыпи ее; и т. д.[1]

---

[1] *Teichelmann, Schurmann.* Outlines of a Grammar. Vocabulary, etc. Sth-Australia, Adélaïde, 1840. Воспроизведено: Eyre. Journal, 2, p. 241.

В другой церемонии, церемонии охоты на опоссума, индивид держит во рту кусочек горного хрусталя (*кавемукка*), одного из магических камней, и напевает подобную формулу; именно с такой поддержкой он может выгнать опоссума из его жилища, вскарабкаться на дерево, повиснуть на поясе, схватить и убить этого трудноуловимого зверя.

Связь между магическими действиями и техниками охоты слишком очевидна и распространена, чтобы надо было специально доказывать ее существование.

Психологическое явление, которое мы констатируем в данный момент с обычной социологической точки зрения, очевидно, весьма легко узнать и понять. Но мы хотим уловить сейчас именно эту веру, психологический *momentum*, приписываемый акту, который является прежде всего фактом биологической выносливости, достигаемой благодаря словам и магическому объекту.

Технический, физический, религиозно-магический акты для агента слиты воедино. Таковы элементы, которыми я располагал.

***

Все это меня не удовлетворяло. Я видел, как можно все описать, но не видел, как это организовать; я не знал, какое название, заглавие дать всему этому.

Все было очень просто, мне надо было лишь опереться на деление традиционных актов на техники и обряды, которое я считаю вполне обоснованным. Все эти способы действия были техниками, а именно техниками тела.

Мы, и я в том числе, заблуждались многие годы, думая, что техника существует только тогда, когда есть инструмент. Надо было вернуться к понятиям древних, к платоновским мыслям о технике, где Платон говорил о технике музыки и особенно танца; надо было расширить это понятие.

Я называю техникой *традиционный действенный акт* (и вы видите, что в этом отношении он не отличается от акта магического, религиозного, символического). Необходимо, чтобы он был *традиционным* и *действенным*. Не существует ни техники, ни ее передачи, если нет традиции. Вот чем человек прежде всего отличается от животного: передачей своих техник и особенно — их передачей посредством слов.

Итак, позвольте мне считать, что вы принимаете мои определения. Но какова разница между традиционным действенным религиозным,

символическим, юридическим, коллективным, моральным актом, с одной стороны, и традиционным техническим актом — с другой стороны? Дело в том, что последний воспринимается автором *как акт механического, физического или физико-химического порядка* и осуществляется с той же целью.

В таких обстоятельствах можно просто утверждать: мы имеем дело с *техниками тела*. Тело есть первый и наиболее естественный инструмент человека. Или, если выражаться более точно и не говорить об инструменте, можно сказать, что первый и наиболее естественный технический объект и в то же время техническое средство человека — это его тело. И сразу же вся эта большая категория, которую в дескриптивной социологии я классифицировал как «разное», выпадает из этой рубрики и приобретает плоть и кровь: мы знаем, куда ее определить.

До инструментальных техник существует совокупность техник тела. Я не преувеличиваю значение данного рода работы — работы по психосоциологической таксономии. Но это уже нечто: порядок, внесенный в идеи, туда, где не было никакого порядка. Даже внутри этой группировки фактов найденный принцип обеспечивал возможность точной классификации. Это постоянная адаптация к некоторой физической, механической, химической цели (например, когда мы пьем) развертывается в ряде смонтированных между собой актов, причем смонтированных у индивида не просто им самим, а всем его воспитанием, всем обществом, часть которого он составляет, в месте, которое он занимает.

Более того, все эти техники очень легко расположились в систему, которая для нас является общей и охватывается фундаментальным понятием психологов, особенно Риверса и Хеда: понятием символической жизни духа, представлением о деятельности сознания как системы символических конструкций прежде всего.

Если бы я взялся перечислять вам все возможные факты, демонстрирующие совместное действие тела и моральных или интеллектуальных символов, им бы не было конца. Бросим сейчас взгляд на самих себя: все в нас управляется извне. Я сижу перед вами в качестве докладчика; вы понимаете это по моей позе и по голосу, а вы слушаете меня, сидя молча. У нас есть положения дозволенные или недозволенные, естественные или неестественные. Так мы приписываем различную ценность пристальному взгляду: это символ вежливости в армии и невежливости в гражданской жизни.

## Глава II

## ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ ТЕХНИК ТЕЛА

Две особенности сразу же обнаружились в связи с понятием техник тела: они разделяются и варьируют в соответствии с полом и возрастом.

1. *Разделение техник тела между полами* (а не просто разделение труда между полами). Явление это достаточно значительное. Наблюдения Йеркса и Кёлера, касающиеся положения объектов относительно тела, и особенно лона, у обезьян, могут стимулировать общие соображения по поводу различий в положениях движущихся тел по отношению к движущимся объектам у обоих полов. Впрочем, на этот счет существуют классические наблюдения человека. Их надо было бы дополнить. Я позволю себе указать моим друзьям психологам на этот ряд исследований; сам я недостаточно компетентен для их освещения, да и времени на это у меня нет. Возьмем способ сжатия кулака. Мужчина обычно сжимает кулак, оставляя большой палец снаружи, женщина же помещает большой палец внутрь кулака, может быть, потому, что ее так научили, но я уверен, что, если бы пытались научить иначе, это было бы трудно. Удар кулаком, бросок у женщины смягчены. И всем известно, что бросок камешка женщиной — не только слабый, но и отличается от броска мужчины тем, что находится в вертикальной плоскости вместо горизонтальной.

Возможно, здесь имеют место два вида обучения, ибо есть общество мужчин и общество женщин. Тем не менее я думаю, что здесь также можно обнаружить явления биологические и психологические. Но, отмечу еще раз, в этом случае психолог сам по себе сможет дать лишь проблематичные объяснения; ему необходимо сотрудничество обеих соседних наук: физиологии и социологии.

2. *Изменчивость техник тела в зависимости от возраста.* Ребенок часто садится на корточки. Мы уже не умеем больше этого делать. Я считаю, что это абсурд и недостаток наших рас, цивилизаций, обществ. Один пример. Я общался на фронте с австралийцами (белыми), и у них было предо мной значительное преимущество. Когда мы устраивали привал в грязи или в мокрых местах, они могли присаживаться на пятки и отдыхать, а «куча воды», как это называли, оставалась под пятками. Я же был вынужден продолжать стоять в своих сапогах, погрузив всю ногу в воду. Положение на корточках — это, по моему мнению, интересное положение, которое можно было бы у ребенка

сохранять. Отучать его от этого — грубая ошибка. Все человечество, кроме наших обществ, сохранило эту привычку.

Впрочем, вероятно, с увеличением возраста человеческого рода эта поза также изменила свое значение. Вы помните, что когда-то аркатуру нижних конечностей считали признаком вырождения. Этому расовому признаку давали физиологическое объяснение. Тот, кого еще Вирхов считал несчастным дегенератом и который на самом деле всего лишь неандерталец, был кривоногим. Дело в том, что обычно он жил, сидя на корточках. Существуют, стало быть, явления, которые мы связываем с наследственностью и которые на самом деле относятся к физиологической, психологической и социальной сферам. Определенная форма сухожилий и даже костей есть лишь следствие определенной формы их ношения и расположения. Это достаточно ясно. Посредством такого подхода можно классифицировать не только техники, но и их вариации в соответствии с возрастом и полом.

После того как эта классификация, с которой соотносятся все классовые деления общества, установлена, можно предположительно ввести и третью.

3. *Классификация техник тела по эффективности.* Техники тела могут классифицироваться по их производительности, по результатам дрессировки. Последняя, подобно сборке машины, есть поиск и достижение эффективности. В данном случае это производительность человека. В конечном счете эти техники представляют собой человеческие нормы дрессировки человека. Методы, применяемые к животным, люди добровольно применяют к себе и своим детям. Дети, вероятно, были первыми существами, дрессировавшимися таким образом еще до всех животных, которых надо было сначала приручить. Стало быть, я могу в определенной мере сравнивать эти методы и их передачу с методами дрессировки и располагать в порядке их эффективности.

Здесь уместно использование очень важного как для психологии, так и для социологии понятия сноровки. Но во французском языке мы располагаем лишь плохим термином “*habile*” («умелый»), мало соответствующим латинскому слову *habilis*, гораздо лучше подходящему для обозначения людей, которые обладают навыками, чувством адаптации своих хорошо скоординированных движений по отношению к целям, «знающих толк» в том или ином деле. Это английское понятие *craft*, *clever* (сноровка, наличие ума и навыка), это мастерство в чем-то. Здесь мы вновь с очевидностью оказываемся в области техники.

4. *Передача формы техник.* Последний подход: поскольку обучение техникам имеет существенное значение, мы можем классифицировать их на основании особенностей воспитания и дрессировки. Тут перед нами открывается новое поле для исследований: физическое воспитание всех возрастов и обоих полов состоит из бесчисленного множества неизученных деталей, которые надо подвергнуть наблюдению. Воспитание ребенка изобилует тем, что называют мелочами, но они очень важны. Возьмем, например, проблему амбидекстрии*. Мы мало наблюдаем движения правой и левой рук и плохо представляем себе, насколько все они усваиваются через научение. Можно с первого взгляда узнать набожного мусульманина: даже тогда, когда в его распоряжении вилка и нож (что бывает редко), он сделает все, чтобы пользоваться только правой рукой. Он никогда не должен дотрагиваться до пищи левой рукой, а до некоторых частей тела — правой. Чтобы выяснить, почему он не делает такой-то жест и делает другой, недостаточно ни физиологии, ни психологии двигательной асимметрии у человека; надо знать традиции, принуждающие к этому. Робер Герц точно сформулировал эту проблему[2]. Но соображения подобного рода приложимы ко всему, что связано с социальным выбором принципов движений.

Следовало бы изучать все виды дрессировки, подражания и особенно те фундаментальные методы, которые можно назвать «образ жизни», а также *modus, tonus*, «материя», «образ действий», «повадка».

Такова первая классификация или, точнее, первые четыре подхода к предмету.

## Глава III

## БИОГРАФИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ ТЕХНИК ТЕЛА

Другая классификация если не более логична, то по крайней мере более доступна для наблюдений. Это простой перечень. Я подготовил для слушателей ряд небольших списков, как это обычно делают американские преподаватели. Мы будем просто следовать за возрастом человека, за обычным ходом жизни индивида, с тем чтобы располо-

---

[2] La Prééminence de la main droite. Репринт: Mélanges de sociologie religieuse et de folklore. Alcan.

жить в определенном порядке те техники тела, которые его касаются или которым его обучают.

1. *Техники родов и акушерства.* Данные факты относительно мало изучены, а многие сведения, ставшие классическими, спорны[3]. К достоверным среди них относятся работы У. Рота об австралийских племенах Квинсленда, а также работы о Британской Гвиане.

Формы акушерства весьма разнообразны. Когда рождался ребенок Будда, его мать Майя держалась прямо, уцепившись за ветку дерева; она рожала стоя. Многие женщины Индии рожают так до сих пор. То, что мы считаем нормальным, т. е. роды в положении лежа на спине, не более нормально, чем другие способы, например положение на четвереньках. Одни техники родов относятся к самой матери, другие — к ее помощницам, они связаны с извлечением ребенка, перевязыванием и обрезанием пуповины, уходом за матерью и ребенком. Таковы некоторые весьма важные вопросы. Существуют другие: отбор ребенка, выбрасывание больных, предание смерти близнецов относятся к решающим моментам в истории расы. В древней истории, как и в последующих цивилизациях, признание ребенка представляет собой важнейшее событие.

2. *Техники периода детства.* Выращивание и вскармливание ребенка. Отношения двух взаимосвязанных существ: матери и ребенка. Ребенок: сосание, ношение и т. д. История ношения детей очень важна. Ребенок, которого мать носит непосредственно на себе в течение двух или трех лет, совершенно иначе относится к своей матери, чем ребенок, которого не носят[4]; у него совершенно иной контакт со своей матерью, чем у нашего ребенка. Он цепляется за шею, за плечи, садится верхом на бедро. Это замечательная гимнастика, оказывающая на него влияние всю жизнь. И это также особая, помимо ношения, гимнастика для матери. Возможно даже, что здесь рождаются психические состояния, исчезнувшие в нашем детстве. Происходит соприкосновение половых органов, кожи и т. д.

*Отнятие от груди.* Очень долгий процесс, обычно длящийся два-три года. Обязанность кормить грудью, иногда даже животных. Женщина очень долго не прекращает кормления грудью. Кроме того,

---

[3] Даже последние издания книги: *Ploss.* Das Weib (изд. Bartels и др.) оставляют желать лучшего в этом отношении.

[4] По этому вопросу стали публиковаться результаты наблюдений.

существует связь между отнятием от груди и воспроизводством потомства. Перерывы в воспроизводстве после отнятия от груди[5].

Человечество вполне можно разделить на колыбельные и бесколыбельные народы. Ибо существуют техники тела, предполагающие использование инструмента. К колыбельным относятся все народы Северного полушария, народы, обитающие в Андах, а также часть населения Центральной Африки. В последних двух группах использование колыбели совпадает с деформацией черепа (что, возможно, имеет серьезные физиологические последствия).

*Ребенок после отнятия от груди.* Он умеет есть и пить; он обучен ходьбе; теперь развивают его зрение, слух, чувство ритма, формы и движения, зачастую для танца и музыки.

Он усваивает представления и навыки, связанные с разминкой, дыханием. Он усваивает определенные положения тела, часто навязанные ему извне.

3. *Техники юности.* Их можно наблюдать главным образом у мужчин. Менее важны они для девушек в обществах, изучению которых посвящен курс этнологии. Подлинно выдающееся событие в воспитании тела — это инициация. По тому, как воспитываются наши сыновья и дочери, мы представляем себе, что везде они усваивают те же самые манеры и позы, подвергаются такой же тренировке. Это представление ошибочно даже в отношении нас самих и уж совершенно ложно, когда речь идет о так называемых примитивных обществах. Более того, мы описываем факты так, как будто везде и всегда существовало нечто вроде нашей школы, которая с самого начала должна оберегать ребенка и готовить его к жизни. Как правило, происходит как раз противоположное. Например, во всех негритянских обществах с наступлением половой зрелости воспитание мальчиков интенсифицируется, тогда как воспитание девочек остается, так сказать, традиционным. Не существует школы для женщин. Они находятся в школе своих матерей, с тем чтобы, за редкими исключениями, прямо перейти в супружеское состояние. Ребенок мужского пола вступает в общество мужчин, где он изучает свою профессию, особенно военную. Тем не менее для мужчин, как и для женщин, решающий возраст — юношеский. Именно в это время они окончательно усваивают техники тела, которые сохранят в течение всей взрослой жизни.

---

[5] Большой набор фактов, собранных Плоссом и обновленный Бартельсом, вполне удовлетворителен в этом вопросе.

4. *Техники взрослого возраста.* Чтобы составить их перечень, можно исходить из различных моментов дня, по которым распределяются упорядоченные движения и остановки.

Мы можем выделить сон и бодрствование, а в бодрствовании — отдых и активность.

1) *Техники сна.* Представление о том, что сон — это нечто естественное, совершенно неточно. Могу сказать вам, что война научила меня спать везде — на куче камней, например, но смена места ночлега всегда вызывала у меня бессонницу на какое-то время; только на второй день я могу быстро уснуть на новом месте.

Очень простое различие между обществами состоит в том, что в одних для сна нет ничего, кроме «матушки-земли», а другие пользуются специальным инструментом. «Цивилизация, проходящая через 15° широты», о которой говорит Гребнер[6], отличается, помимо прочего, использованием для сна скамеечки под затылок. Подлокотник часто представляет собой тотем, иногда украшенный резными фигурками мужчин на корточках, тотемическими животными. Есть народы, употребляющие циновки и не употребляющие их (Азия, Океания, часть Америки). Встречаются народы, использующие изголовья и не употребляющие их. Существуют племена, в которых для сна располагаются, тесно прижавшись друг к другу вокруг костра или даже без него. Существуют первобытные способы согреваться и греть ноги. Фиджийцы, живущие в холодном климате, могут согревать ноги во время она, укрываясь только одеялом из кожи гуанако. Существует, наконец, сон в стоячем положении. Спать стоя могут масаи. Я сам спал стоя в горах, часто спал верхом на коне, иногда даже на ходу: конь был умней меня. Древние историки, повествующие о нашествиях, изображают гуннов и монголов спящими на конях. Такое происходит у них и до сих пор: всадники спят, не останавливая лошадей.

Существует обычай использования одеяла. Люди, спящие укрытыми или неукрытыми. Существуют гамак и способ сна в висячем положении.

Таково множество практик, выступающих как техники тела и имеющих глубокие биологические отзвуки и последствия. Все это может и должно подвергнуться непосредственному наблюдению; сотни таких явлений еще предстоит познать.

---

[6] *Graebner.* Ethnologie. Lpz., 1923.

2) *Бодрствование: техники отдыха.* Отдых может быть полным или просто паузой: лежачей, сидячей, на корточках и т. д. Попытайтесь сесть на корточки. Вы увидите, какие мучения доставит вам, например, марокканская трапеза, происходящая в соответствии со всеми обрядами. Способ сидения имеет фундаментальное значение. Человечество можно разделить на сидящее на корточках и сидящее на каком-нибудь приспособлении. Среди тех, кто пользуется сиденьями, можно различать народы со скамьями и без скамей и подставок; со стульями и без стульев. Деревянный стул, поддерживаемый фигурами на четвереньках, распространен, что весьма примечательно, во всех регионах пятнадцатого градуса северной широты и экватора на обоих континентах[7]. Есть народы, пользующиеся столом, и есть — не пользующиеся им. Стол, греческая «трапеза», — далеко не универсальное явление. Как правило, до сих пор по всему Востоку распространены ковер, циновка. Все это достаточно сложно, так как отдых включает еду, беседу и т. д. В некоторых обществах отдых осуществляется в своеобразных положениях. Так, вся Африка в районе Нила и часть района Чада до Танганьики населена людьми, отдыхающими во время похода, стоя наподобие аистов. Некоторым удается стоять на одной ноге без подпорки, другие опираются на палку. Этими техниками отдыха формируются подлинные черты цивилизаций, объединяющие многие народы, целые их семьи. Ничто не кажется психологам более естественным. Не знаю, согласятся ли они со мной, но я думаю, что эти позы в саванне связаны с высотой травы, с функциями пастуха, часового и т. д.: они с трудом усваиваются посредством обучения и затем сохраняются.

У нас бывает активный, как правило, эстетический отдых; так, во время отдыха часто устраиваются танцы и т. д. Мы к этому еще вернемся.

3) *Техники движения.* Отдых, по определению, — это отсутствие движения, движение — отсутствие отдыха. Приведу простой и четкий перечень.

Движения всего тела: ползание, топтание, ходьба. *Ходьба*: положение тела во время ходьбы; дыхание, ритм шага; размахивание кулаками, локтями; раскачивание туловища по ходу движения или в стороны поочередно (мы привыкли передвигаться всем телом одновременно); положение ног вовне или внутрь; широта шага. Мы смеемся над «гуси-

[7] Это одно из верных наблюдений Гребнера (см. там же).

ным шагом», а в германской армии он служит средством достижения максимальной широты шага. Особо следует отметить, что жители Севера, будучи длинноногими, любят делать как можно более широкий шаг. Из-за подобных упражнений у многих из нас во Франции колени несколько искривлены. Такова одна из тех идиосинкразий, которые одновременно связаны с расой, индивидуальной и коллективной психикой. Техники вроде полуоборота относятся к наиболее любопытным. Полуоборот на английский манер «принципиально» столь отличен от нашего, что овладеть им — целая наука.

*Бег.* Положение ног, рук, дыхание, магия бега, выносливость. В Вашингтоне я видел вождя Братства Огня индейцев хопи, явившегося вместе с четырьмя своими собратьями заявить протест против запрета на употребление алкоголя при совершении их церемоний. Это был, несомненно, лучший бегун в мире. Он проделал путь в 250 миль без остановки. Эти племена привычны к большим физическим нагрузкам всякого рода. Юбер, видевший, их, сравнивал их в физическом отношении с японскими атлетами. Тот же индеец был несравненным танцором.

Наконец, мы встречаемся с техниками активного отдыха, выявляющими не просто эстетику, но также и игры тела.

*Танец.* Вы, возможно, присутствовали на лекциях фон Хорнбостеля и Курта Закса: рекомендую прочитать написанную последним прекрасную историю танца[8]. Я согласен с их делением на танцы отдыха и танцы действия. В меньшей степени я, вероятно, согласился бы с их гипотезой относительно характера распространения этих танцев. Они стали жертвой одного фундаментального заблуждения, свойственного некоторым социологам. Существуют якобы общества с исключительно мужской линией наследования и общества с женской линией. Одни, феминизированные, танцуют преимущественно на месте; другие, с мужской линией, испытывают удовольствие от перемещения.

Лучше проведенная Куртом Заксом классификация танцев на экстравертные и интровертные. Мы имеем здесь дело с подлинным психоанализом, вероятно, в данном случае достаточно обоснованным. На самом деле, с точки зрения социолога, действительность выглядит более сложной. Так, полинезийцы, и в частности маори, очень сильно трясутся, причем на месте, или же очень быстро перемещаются, когда пространство это позволяет.

---

[8] *Sachs C.* Weltgeschichte des Tanzes. B., 1933.

Уместно различать танцы мужчин и женщин, часто противоположные друг другу.

Наконец, надо помнить, что танец с объятиями — продукт современной европейской цивилизации. Это доказывает, что совершенно естественные для нас явления носят исторический характер. К тому же они вызывают ужас у всего мира, кроме нас.

Я перехожу к техникам тела, составляющим даже функцию профессиональных занятий, элементы этих занятий или более сложных техник.

*Прыжок.* Наше поколение стало свидетелем изменения техники опорного прыжка. Все мы отталкивались от трамплина и корпусом вперед. К счастью, с этим покончено. К счастью, теперь прыгают сбоку. Прыжок в длину, ширину, глубину, с шестом и без шеста. Здесь мы сталкиваемся с предметом размышлений наших друзей Кёлера, Гийома и Мейерсона: сравнительной психологией человека и животных. На этом я заканчиваю, так как подобные техники варьируются бесконечно.

*Подъем.* Надо сказать, я очень плохо взбираюсь на деревья и сносно на горы и скалы. Сказывается различие в воспитании, стало быть, в методе.

Метод влезания на дерево с помощью ремня, опоясывающего тело вместе с деревом, является основным у так называемых первобытных людей. У нас, однако, не используется даже этот ремень. Мы видим, как рабочие взбираются на телеграфные столбы только с помощью скоб и без пояса. Надо было бы обучить их этому способу[9].

Весьма примечательна история техники альпинизма. На протяжении моей жизни она невероятно продвинулась вперед.

*Спуск.* Нет зрелища более головокружительного, чем спуск кабила в туфлях без задника и каблука. Как может он их удерживать и не терять? Я не понимаю, хотя старался понять и сделать это.

Впрочем, я не понимаю также, как могут женщины ходить на высоких каблуках. Значит, тут есть что наблюдать, а не только сравнивать.

*Плавание.* Я уже высказывался по этому поводу. Ныряние, плавание, использование дополнительных средств: бурдюков, досок и т. д. Здесь мы видим путь к изобретению судоходства. Наряду с другими я критиковал книгу де Руже об Австралии, обнаружив в ней плагиат и серьезные неточности. Вместе со многими другими я считал выдумкой

[9] Недавно я видел наконец его применение (весной 1935 г.).

их рассказ о том, что они видели больших морских черепах, на которых верхом плыли аборигены из племени ниоль-ниоль (Северо-Западная Австралия). Однако сейчас у нас в распоряжении имеются отличные фотографии, на которых эти люди изображены верхом на черепахах. В то же время плавание на куске дерева отмечено у ашанти Раттреем (том 1)*. Более того, то же самое достоверно установлено у обитателей почти всех лагун Гвинеи, Порто-Ново, наших собственных колоний.

*Силовые движения.* Толкание, перетаскивание, поднятие. Все знают, что такое бросок через бедро. Это усвоенная техника, а не простая серия движений.

Бросок, бросок в воздух, на землю и т. д.; способ держания пальцами бросаемого предмета специфичен и имеет множество вариаций.

Держание. Удерживание зубами. Использование пальцев ног, подмышек и т. д.

Изучению всех этих механических движений положено хорошее начало. Это исследование формирования механических пар с телом. Вы хорошо помните выдающуюся теорию Рёло* об образовании этих пар. Мы вспоминаем в этой связи также имя великого Фарабефа*. С тех пор, как мы стали пользоваться кулаком, и особенно когда человек взял в руки «шелльский кулак»*, стали формироваться «пары».

Здесь же располагаются все движения рук, фокусы, атлетизм, акробатика и т. д. Признаюсь, что всегда испытывал и продолжаю испытывать большое восхищение фокусниками и гимнастами.

4) *Техники ухода за телом.* Чистка, умывание, намыливание. Это возникло почти вчера. Изобретателями мыла были не древние греки и римляне (они не пользовались мылом), а галлы. С другой стороны, независимо от них вся Центральная Америка и северо-восточная часть Южной Америки мылились с помощью панамского дерева «бразил», откуда и название государства.

*Уход за ртом.* Техника кашля и отхаркивания. Приведу личное наблюдение. Одна моя знакомая девочка не умела отхаркиваться, и это всякий раз обостряло у нее болезни дыхательных путей. Я узнал причину этого. В деревне, где жил ее отец, в его семье в Берри, не умеют плевать. Я научил ее сплевывать, давая ей четыре су за плевок. Поскольку ей хотелось иметь велосипед, она научилась сплевывать мокроту. Причем научилась этому первой в семье.

*Гигиена естественных потребностей.* Здесь я мог бы перечислить вам бесчисленное множество фактов.

5) *Техника насыщения. Еда.* Вспомните анекдот о персидском шахе, приводимый Гёффдингом. Приглашенный Наполеоном III шах ест пальцами. Император настаивает, чтобы он воспользовался золотой вилкой. «Вы и представить не можете, какого удовольствия себя лишаете», — отвечает ему шах.

Отсутствие или использование ножа. Большую фактическую ошибку допустил МакГи, который, наблюдая сери (полуостров Мадлен, Калифорния), счел, что они относятся к первобытнейшим из людей, поскольку не понимают смысла использования ножа. У них просто не было ножа для еды, вот и все.

*Питье.* Очень полезно научить детей пить прямо из родника, фонтана и т. д. или из водяных брызг, пить залпом и т. д.

6) *Техника воспроизводства.* Нет ничего более технического, чем сексуальные позиции. Очень мало кто из авторов осмеливался высказываться по этому вопросу. Мы должны быть признательны Крауссу за то, что он опубликовал свое большое собрание “Anthropophyteia”*. Возьмем, например, такую сексуальную позу: ноги женщины в области колен висят на локтях у мужчины. Это техника, характерная для всего Тихого океана, от Австралии до Перу и Берингова пролива, и, так сказать, очень редкая в других местах.

Существуют всевозможные техники сексуальных актов, нормальных и анормальных. Соприкосновения половых органов, смешение дыханий, поцелуи и т. д. Сексуальные техники и мораль в данном случае тесно взаимосвязаны.

7) Существуют, наконец, *техники лечения анормального:* массажи и т. д. Но не будем на этом специально останавливаться.

## Глава IV

## ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ

Общие вопросы, вероятно, вызывают больший интерес, чем перечисление техник, которому я отвел слишком много времени.

Из приведенных данных четко обнаруживается, что мы везде сталкиваемся с социопсихофизиологическим конструированием серий актов. Эти акты более или менее привычны и стары в жизни индивида и в истории общества.

Пойдем дальше: одна из причин, благодаря которой конструирование этих серий актов у индивида может осуществляться легче, состоит

как раз в том, что они конструируются социальным авторитетом и ради него. Будучи капралом, я объяснял необходимость маршировать сомкнутыми рядами, по четверо в ряду и в ногу следующим образом. Я запрещал шагать в ногу, выстраиваться в ряды по четверо и приказывал отделению пройти между двумя деревьями, росшими во дворе. Солдаты наталкивались друг на друга. Они осознавали таким образом, что строевые навыки не так уж и глупы. Во всей групповой жизни есть нечто вроде обучения движению сомкнутыми рядами.

Во всяком обществе все знают, должны уметь и усвоить, что надо делать в любых условиях. Разумеется, социальная жизнь не лишена глупости и ненормальностей. Заблуждение может стать принципом. Во французском флоте совсем недавно матросов стали обучать плаванию. Но пример и порядок — вот в чем принцип. Стало быть, есть серьезная социологическая причина существования всех отмеченных фактов. Надеюсь, будет признано, что я в данном случае прав.

В то же время, поскольку речь идет о техниках тела, все говорит о существовании огромного биологического, физиологического аппарата. А какова величина психологической шестерни? Я нарочно говорю о «шестерне». Последователь Конта сказал бы, что не существует промежутка между социальным и биологическим*. Я же могу вам сказать, что усматриваю здесь психологические факты в качестве зубчатой передачи, а не в качестве причины, за исключением моментов творчества или реформы. Случаи изобретения, создания принципов редки. Факты адаптации — явление индивидуально-психологическое. Но обычно ими управляет воспитание или, по крайней мере, обстоятельства совместной жизни, общения.

С другой стороны, в психологии имеется два больших первоочередных вопроса: об индивидуальной способности, технической ориентации и о типических чертах, биотипологии. Эти вопросы могут пересекаться с тем кратким изысканием, которое мы сейчас провели. В последнее время значительный прогресс психологии был достигнут, по моему мнению, не в области изучения отдельных так называемых психических способностей, но в психотехнике и в анализе психических «целостностей» (“touts”).

Здесь этнолог сталкивается с важными вопросами психических возможностей той или иной расы и той или иной биологии определенного народа. Это фундаментальные вопросы. Я думаю, что и здесь, что бы нам ни казалось, мы имеем дело с явлениями биолого-социологическими. Я считаю, что основное обучение всем этим техникам

состоит в том, чтобы адаптировать тело к его применению. Например, серьезные стоические испытания, из которых состоит инициация у наибольшей части человечества, имеют целью воспитывать хладнокровие, стойкость, серьезность, присутствие духа, достоинство и т. д. Главную пользу от своих давнишних занятий альпинизмом я вижу в воспитании хладнокровия, позволявшего мне спать стоя на малейшем выступе на краю бездны.

Я думаю, что любое такое представление о воспитании расы, производящей внутри себя отбор с целью достижения определенного эффекта, составляет один из основополагающих аспектов самой истории. Это представление о воспитании того, как смотреть, ходить, подниматься, спускаться, бегать. В частности, оно относится к воспитанию хладнокровия. Последнее есть прежде всего механизм замедления, запрета беспорядочных движений. Это замедление обеспечивает затем упорядоченную реакцию посредством упорядоченных движений, направленных на избранную цель. Сопротивление всеохватывающему волнению составляет нечто фундаментальное в социальной и в интеллектуальной жизни. По нему различаются, даже классифицируются общества, называемые первобытными, в зависимости от того, каковы в них реакции: грубые, необдуманные, бессознательные или, наоборот, точные, четкие, управляемые ясным сознанием*.

Именно благодаря обществу происходит вмешательство сознания. Воздействие общества осуществляется отнюдь не благодаря бессознательному. Именно благодаря обществу движения носят уверенный характер, сознание доминирует над эмоцией и бессознательным. Именно исходя из разумных оснований, французский морской флот обязывает своих матросов учиться плавать.

Отсюда мы легко переходим к проблемам, носящим гораздо более философский характер.

Не знаю, обратили ли вы внимание на то, что наш друг Гране уже отмечал в своих выдающихся исследованиях относительно техник даосизма, техник тела, в частности дыхания. Я достаточно изучал санскритские тексты Йоги, чтобы знать, что те же факты встречаются и в Индии. Я совершенно убежден, что техники тела существуют даже в глубине всех наших мистических состояний, которые не исследовались и вместе с тем с древнейших времен тщательно изучались в Китае и Индии. Следует предпринять это социопсихобиологическое исследование мистики. Я думаю, что непременно существуют биологические средства вхождения в «коммуникацию с Богом». Хотя в ко-

нечном счете техника дыхания и т. д. относится к фундаментальным воззрениям только в Индии и Китае, я считаю ее распространенной гораздо шире. Во всяком случае, в этом вопросе мы располагаем средствами понимания множества фактов, до сих пор не понятых. Я думаю даже, что все последние открытия в рефлексотерапии заслуживают того, чтобы мы, социологи, обратили на них внимание вслед за биологами и психологами, гораздо более компетентными в данном случае, чем мы.

# ОБ ОДНОЙ КАТЕГОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА: ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ, ПОНЯТИЕ «Я»

## Глава I

## ПРЕДМЕТ — ЛИЧНОСТЬ[1]

Моим слушателям и читателям предстоит проявить большую снисходительность, так как предмет поистине огромен, и за отведенное мне время (55 минут) я смогу лишь наметить подход к его трактовке. Речь идет — ни много ни мало — о том, чтобы объяснить, как одна из категорий человеческого духа — одна из идей, которые мы считаем врожденными, — рождалась весьма медленно и росла на протяжении веков, претерпевая множество превратностей, так что еще и сегодня она неустойчива, хрупка, драгоценна и нуждается в дальнейшей разработке. Это идея «личности», идея «я». В глубине души все находят ее естественной, ясной для понимания, основательно укорененной в морали, которая из нее выводится. Речь идет о том, чтобы заменить этот наивный взгляд на историю данного понятия и теперешнюю его ценность взглядом более точным.

### Замечание относительно принципа такого рода исследований

В результате вы увидите образец — может быть, худший, чем вы ожидаете, — работ Французской социологической школы. Мы специально занялись социальной историей категорий человеческого духа. Мы стремимся объяснить их одну за другой, пока просто отталкиваясь

---

[1] Две диссертации в *Ecole des Hautes Etudes* уже касались проблем этого рода: *Le Coeur Ch.* Le Culte de la Génération en Guinée (t. XLV de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses); *Larock V.* Essai sur la Valeur sacrée et la Valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures. Leroux, 1932.

от перечня аристотелевских категорий[2]. Мы описываем некоторые их формы в определенных цивилизациях и посредством сравнения стараемся выявить их подвижную природу и причины. Именно таким способом, анализируя понятие *мана*, Юбер и я попытались найти не только архаическую основу магии, но также и очень общую и, вероятно, весьма раннюю форму понятия причины*. Таким же образом Юбер описал некоторые характеристики понятия времени*, а наш незабвенный коллега, друг и ученик Чарновски хорошо начал, но, увы, не закончил свою теорию «дробления пространства», иначе говоря, некоторых аспектов понятия пространства*. Таким образом, мой дядя и учитель Дюркгейм исследовал понятие *целого* после того, как вместе со мной исследовал понятие рода*. В течение многих лет я занимаюсь исследованиями, связанными с понятием субстанции, из которых я опубликовал лишь один весьма темный фрагмент, который в его теперешнем виде бесполезен для чтения*. Напомню вам также ряд произведений Люсьена Леви-Брюля о первобытном мышлении, в которых он многократно касается этих вопросов, в частности в связи с нашим предметом, — того, что он называет «первобытной душой». Но он обращается не к изучению каждой категории в отдельности, в частности той, которую мы будем рассматривать; во всех, включая категорию «я», он хочет главным образом выявить, что «дологического» содержит сознание народов, изучаемых преимущественно не историей, а антропологией и этнологией.

С вашего позволения мы будем действовать более методично и ограничимся в исследовании одной-единственной подобной категорией — категорией «я». Этого будет вполне достаточно. За короткое время я не без удали и на большой скорости проведу вас через континенты и эпохи, от Австралии до наших европейских обществ и от древнейшей истории до истории наших дней. Можно было бы предпринять более обширные исследования, каждое из которых могло быть значительно более глубоким, но я намереваюсь лишь показать вам, как их можно было бы организовать. Ибо моя цель — сразу представить вам перечень форм, которые это понятие принимало в различных местах, и показать, как оно в конечном счете обрело плоть, материю, облик, грани, — и так дойти до нашего времени, когда оно наконец стало ясным, четким в наших цивилизациях (именно в наших, почти

---

[2] См. *Hubert, Mauss*. Mélanges d'Histoire des Religions, предисловие (1909).

в наши дни), хотя еще не во всех. Я сделаю лишь набросок, начну эскиз, предварительный слепок. Я еще не готов разрабатывать весь массив, лепить законченный портрет.

Так, я не буду говорить с вами о лингвистических вопросах, которые для полноты надо было бы рассмотреть. Я никоим образом не считаю, что было такое племя, язык, где бы слово "je — moi" (вы видите, что мы до сих пор используем два слова) не существовало и не означало нечто отчетливо выраженное. Совсем наоборот, помимо местоимения в очень многих языках используются многочисленные позиционные суффиксы, зачастую имеющие отношение к существующим во времени и в пространстве связям между говорящим субъектам и объектом, о котором он говорит. Здесь «я» вездесуще и, однако, не выражается ни через *moi*, ни через *je*. Но в обширной области языка я слабый знаток. Мое исследование целиком относится к сфере права и морали.

О психологии я буду говорить так же мало, как и о лингвистике. Я оставлю в стороне все, что касается «я», сознательной личности как таковой. Скажу только: очевидно, особенно для нас, что не было никогда человеческого существа, которое не обладало бы ощущением не только своего тела, но также и своей духовной и телесной индивидуальности одновременно. Психология этого ощущения достигла огромного прогресса примерно за последние 100 лет. Все французские, английские, немецкие неврологи, среди которых мой учитель Рибо* и наш дорогой коллега Хед*, накопили обширные знания по этому вопросу, по поводу способа, которым формируется, функционирует, приходит в упадок, отклоняется в сторону, разлагается это чувство, а также о важной роли, которую оно играет.

Моя тема совсем иная, особая. Она принадлежит к социальной истории. Как в течение веков сквозь многочисленные общества медленно вырабатывалось не чувство «я», но понятие, концепт, который создали из него люди разных эпох? Я хочу показать вам ряд форм, которые это понятие принимало в жизни людей, обществ, в соответствии с их правовыми системами, их религиями, обычаями, социальными структурами и формами их сознания.

Направленность моего изложения сразу станет понятной, как только я покажу вам, насколько поздним является философское слово «я», насколько поздно возникли категория «я», культ «я» (его искажение) и уважение «я» — в частности, «я» других (его нормальное проявление).

Итак, перейдем к классификации. Никоим образом не претендуя на реконструкцию общей истории с глубокой древности до наших дней, изучим вначале некоторые из форм понятия «я», затем, вместе с греками вступив в историю и отталкиваясь отсюда, установим некоторые достоверные связи. Прежде всего, не заботясь ни о чем, кроме логики, мы совершим прогулку по своего рода музею фактов (я не люблю слово *survivals* — «пережитки» по отношению к еще живым и разрастающимся институтам*), которыми снабжает нас этнография.

## Глава II

## «ПЕРСОНАЖ» И МЕСТО «ЛИЧНОСТИ»

### Пуэбло

Начнем с факта, от которого отталкиваются все исследования подобного рода. Приведу факт, взятый у индейцев пуэбло, у зуньи, точнее, тех пуэбло зуньи, которых столь замечательно многие годы исследовали Фрэнк Гамильтон Кэшинг (прошедший полное посвящение в пуэбло), Матильда Кокс Стивенсон и ее муж. Их работы подвергались критике. Но я считаю их достоверными и, во всяком случае, единственными в своем роде. Правда, в этих племенах нет ничего «очень первобытного». «Городки Сибола» были обращены когда-то в христианство, они сохранили свои книги записей крещений; но в то же время они практиковали свое древнее право и религию почти в «прирожденном» виде, если можно так выразиться, т. е. примерно таком, как у их предшественников, *cliff dwellers** и обитателей *месы** вплоть до Мексики. По материальной культуре и социальному строю они были и остаются очень близкими мексиканцам и наиболее цивилизованным индейцам обеих Америк. «Мексика — это пуэбло»[3], — превосходно пишет великий и столь несправедливо третируемый Л. Г. Морган, основоположник наших наук.

---

[3] Относительно соответствующих датировок различных цивилизаций, занимавших этот ареал *basket people**, *cliff dwellers*, обитателей *месы* и, наконец, развалин пуэбло (квадратных и круглых)*, см. хорошее изложение новых правдоподобных гипотез: *Roberts F. H. H.* The Village of the Great Kivas on the Zuñi Reservation. Bulletin of American Ethnology, № 111, 1932. Washington, p. 23 и сл.; *он же*. Early Pueblo Ruins. B. A. E., № 90, p. 9.

Нижеследующее свидетельство принадлежит Фрэнку Гамильтону Кэшингу, которого подвергают критике даже его коллеги из «Бюро американской этнологии»*. Однако я продолжаю считать его одним из лучших авторов описаний обществ всех времен; а я знаю его опубликованные работы, тщательно следил вообще за тем, что публиковалось о зуньи и о пуэбло в целом, и вполне полагаюсь на свое знание множества американских обществ.

Если позволите, я перейду к тому, что относится к ориентации и разделению персонажей в ритуале. Хотя это имеет очень важное значение, как я уже отмечал в другом месте, ограничусь указанием лишь на два момента: *существование известного количества личных имен по кланам; точное определение роли, которую каждый играет в представлении клана и выражает этим именем.**

«В каждом клане можно найти ряд имен, называемых именами детства. Эти имена означают скорее звания, чем прозвища (*cognomen*). Они определяются социологическими и религиозными обычаями и даются в детстве в качестве "истинных имен", или званий детей. Но эта совокупность имен, относящихся к любому тотему, например к одному из животных тотемов, не будет названием самого тотемного животного; это будут обозначения одновременно тотема в его разнообразных проявлениях и различных частей тотема или его функций, или атрибутов, реальных или мифических. Далее эти части, или функции, или же атрибуты частей или функций также делятся на шесть разрядов, так что имя, относящееся к одному члену тотема, например правая передняя или задняя нога этого животного, будет соответствовать северу и будет первым по чести в клане (который сам по себе не принадлежит к северной группе). Имя, относящееся к другому члену, скажем к левой передней или задней ноге и их силе, будет принадлежать к западу и будет вторым по чести; третий член, скажем правая лапа, — к югу и будет третьим по чести; четвертый член, скажем левая лапа, — к востоку и будет четвертым по чести; пятый, скажем голова, — к верхним областям и будет пятым по чести; шестой, скажем хвост, — к нижним областям и будет шестым по чести; наконец, сердце или пупок могут быть первыми или последними по чести. Исследования майора Пауэлла среди маскоев и других племен доказали, что так называемые термины родства среди других индейских племен (в не меньшей, а возможно, и в большей мере это правило применимо к зуньи) являются главным образом средствами определения относительного ранга или авторитета, обозначаемых относительным возрастом (более старшим

или более молодым) лица, к которому адресуются или о котором говорят, используя этот термин взаимоотношения. Таким образом, для зуньи совершенно невозможно назвать другого просто братом: всегда необходимо сказать, старший или младший брат, благодаря чему сам говорящий утверждает свой относительный возраст или ранг. Между членами клана принято также обращаться друг к другу посредством тех же самых родственных имен старшего или младшего брата, дяди или племянника и т. д.; но в зависимости от того, выше или ниже ранг того, к кому обращаются, должен использоваться словесный символ отношения, обозначающий старшего или младшего.

При такой системе устройства, при столь гибких приемах обозначения этого устройства (не только в зависимости от числа областей и их соподчинения и относительной преемственности и в последовательности их стихий и сезонов, но также и в приписываемых им цветах и т. д.) и, наконец, при таком устройстве соответственно классифицированных имен и терминов взаимоотношений, обозначающих скорее ранг, чем кровнородственную связь, ошибка в порядке церемонии, процессии или заседания совета просто невозможна, и о людях, использующих такие средства, можно сказать, что они вписали и вписывают свои статусы и законы во все повседневные взаимоотношения и высказывания».

Итак, с одной стороны, клан воспринимается как состоящий из *определенного множества личностей*, в действительности персонажей; а с другой стороны, роль всех этих персонажей состоит в том, чтобы каждому в своей части представлять целостность клана, служить ее прообразом.

Так обстоит дело с личностью и кланом. «Братства» еще более сложны. У пуэбло зуньи и, очевидно, у других, таких как сиа, тусаяны, хопи, вальпи и мишонгови, имена соответствуют не просто организации клана, его парадной, торжественной стороне, как частной, так и общественной, но главным образом рангам в братствах, которые в старой номенклатуре Пауэлла и «Бюро американской этнологии» назывались “Fraternities”, “Secret Societies” («Братства», «Тайные общества») и которые мы могли бы с большой точностью уподобить «коллегиям»* римской религии. Тайные в своих приготовлениях и многочисленных торжественных обрядах, предназначенных для Общества Мужчин (Кака или Коко, Коемши и т. д.), но также и публичные, почти театральные, представления, особенно у зуньи, у хопи — танцы в масках, в частности танцы катсина, посещение духов, представленных их

держателями прав на землю, носителями их знаний. Все это, ставшее сейчас спектаклем для туристов, еще 50 лет назад жило полноценной жизнью и сохраняется до сих пор.

Мисс Б. Фрейере Марекко (сейчас миссис Эйткен) и миссис Э. Клюз Парсонс продолжают расширять и подтверждать наши знания об этом.

С другой стороны, если добавить, что жизни этих индивидов, движущие силы кланов и обществ, охватывающих кланы, поддерживают не только жизнь вещей и богов, но и «собственность» на вещи; что это не только укрепление посюсторонней и потусторонней жизни мужчин, но также и возрождение индивидов (мужчин), единственных наследников носителей их имен (перевоплощение женщин — совсем другое дело), то вы поймете, что мы видим уже у пуэбло в общем и целом понятие личности, индивида, единого со своим кланом, но уже оторванного от него в церемониале маской, своим званием, рангом, ролью, своей собственностью, своим выживанием и возрождением на земле в одном из своих потомков, наделенном теми же местом в иерархии, именем, званием, правами и функциями.

## Северо-запад Америки

Тщательному анализу в связи с теми же фактами следовало бы подвергнуть и другую группу американских племен — племена северо-запада Америки. Британскому королевскому антропологическому обществу и Британской ассоциации принадлежит честь быть инициаторами всестороннего анализа их институтов, начатого великим геологом Доусоном и столь хорошо продолженного, если не завершенного, в выдающихся трудах Боаса и его индейских помощников Ханта и Тейта, в трудах Сепира, Свэнтона, Барбо и т. д.

Здесь также, хотя и в иных, но по природе и функциям одинаковых терминах, встает та же проблема: имени, социального положения, юридического и религиозного «первородства» каждого свободного мужчины и тем более каждого знатного и принца.

Возьму в качестве отправного пункта наиболее изученное из этих важных обществ — квакиютлей и ограничусь некоторыми замечаниями.

Одно предупреждение: как в связи с пуэбло, так и в связи с индейцами северо-запада не следует иметь в виду ничего первобытного. Прежде всего часть этих индейцев, а именно северные: тлинкиты и хайда, говорят на языках, которые, по мнению Сепира, различают-

ся по тону и родственны языкам, происходящим от корня, обычно называемого прото-сино-тибето-бирманским. Если позволите поделиться моими впечатлениями этнографа, хоть и не кабинетного, но, во всяком случае, «музейного», я опишу очень живое воспоминание о показе квакиютлей уважаемым Патнэмом, одним из основателей этнологического отдела Американского музея естественной истории. Целое большое церемониальное судно с манекенами в натуральную величину, со всем религиозным и правовым оснащением изображало хаматсе, принцев-каннибалов, приплывших морем на ритуал, наверняка брачный. Своими роскошными одеяниями, коронами из коры красного кедра, своими славными экипажами, одетыми чуть менее богато, они создали у меня точное впечатление о том, каким мог быть, например, Северный Китай в глубокой, самой глубокой древности. Думаю, что это судно, это несколько романтизированное изображение, больше не существует, в наших этнографических музеях оно уже вышло из моды. Но это неважно, оно произвело впечатление, по крайней мере, на меня. Даже лица индейцев живо напоминают мне лица «палеоазиатов» (называемых так потому, что неизвестно, куда отнести их языки). И, отталкиваясь от этой точки цивилизации и заселения, надо учесть еще длительные и многочисленные эволюции, революции, новые формации, которые наш дорогой коллега Франц Боас стремится описать, может быть, несколько торопливо.

Как бы то ни было, все эти индейцы, в частности квакиютли, установили[4] у себя целую социальную и религиозную систему, где в бесконечном обмене правами, поставками, имуществом, танцами, церемониями, привилегиями, рангами одновременно с социальными группами удовлетворяют свои потребности личности. Мы очень ясно видим здесь, как в соответствии с классами и кланами распределяются «человеческие личности», а затем, в зависимости от последних, распределяются действия актеров в драме. Здесь *все* актеры – теоретически

[4] Ср. *Davy*. Foi jurée P., 1922, *Mauss*. Essai sur le Don (см. наст. изд.) Здесь я не мог акцентировать внимание на факте «личности» (это было вне моего предмета), ее правах, обязанностях и религиозных влияниях, на наследовании имен и т. д. Ни Дави, ни я не настаивали также на том факте, что помимо *обменов* мужчинами, женщинами, наследствами, договорами, имуществом, ритуальными поставками потлач, особенно вначале, содержит танцы, инициации, но и, более того, экстаз и одержимость вечными и перевоплощающимися духами. *Все, даже война, сражения, осуществляется только между носителями наследственных титулов, воплощающих эти души.*

*все* свободные люди. В данном случае драма выходит за эстетические рамки: она является религиозной и в то же время космической, мифологической, социальной и личной.

Прежде всего, как и у зуньи, все индивиды в любом клане имеют имя, даже два имени на каждый сезон: мирское (лето) (WiXsa) и священное (зима) (LaXsa). Эти имена распределены между разделенными семьями, «тайными обществами» и кланами, сотрудничающими в обрядах в ту пору, когда вожди и семьи сталкиваются в бесчисленных и бесконечных *потлачах*, представление о которых я попытался дать в другом месте. Каждый клан имеет два полных набора своих имен собственных или, точнее, своих личных имен: один — для повседневного употребления, другой — тайный, но сам по себе не простой, так как имя индивида, особенно знатного человека, меняется с возрастом и функциями, выполняемыми в связи с этим возрастом[5]. Вот что говорится в одной из речей о клане орла, правда, это разновидность привилегированной группы привилегированных кланов*.

«Ибо то, что они не изменяют своих имен, начинается с того [времени], когда давным-давно //Öɛmaxt!ālalẽɛ', предок нумайма G.ig. îlgām/Qlōmoyâɛyẽ, сделал сиденья Орлов; и те сошли (слетели) к нумаймам. И хранитель имени Wiltseɛstala говорит: “Теперь нашим вождям дано все, и я пойду прямо вниз [согласно рангу]”. / Так он говорит, когда раздает собственность: ибо я просто назову имена // одного из главных вождей нумаймов из племени квакиютлей. Они никогда не изменяют своих имен с (самого) начала, [когда первые человеческие существа жили на земле; ибо имена не могут уйти / из семьи главных вождей нумаймов, только перейти / к старшему из детей главного вождя //».

Во всем этом действует, стало быть, не только престиж и авторитет вождя и клана, но и само одновременное существование последних и предков, которые перевоплощаются в их держателей прав и оживают в телах тех, кто носит их имена. При этом преемственность обеспечивается ритуалом на всех его фазах. Преемственность вещей и душ обеспечивается только преемственностью имен индивидов, личностей. Последние действуют только в качестве выполняющих возложенную на них функцию, и в то же время они ответственны за весь свой клан, свои семьи, свои племена. Например, ранг, власть, религиозная и эс-

[5] *Boas*. Ethnology of the Kwakiutl. 35th Ann. Rep. of the Bureau of American Ethnology, 1913–1914. Washington, 1921. P. 431.

тетическая функции, танец и владение, *paraphernalia* и медь в форме щита, настоящие медные «экю», необычные деньги теперешних и будущих потлачей, завоевываются в результате войны: достаточно убить их обладателя — или завладеть одной из принадлежностей ритуала, одеждой, — чтобы унаследовать его имена, имущество, должности, предков, его личность — в полном смысле слова[6]. Так приобретаются ранги, имущество, личные права, вещи и в то же время — их индивидуальный дух.

Весь этот огромный маскарад, вся эта драма и этот балет, усложненный экстазом, относятся как к будущему, так и к прошлому, они являются испытанием для служителя культа и доказательством присутствия в нем *науалаку* (там же, с. 396), первоосновы некой безличной силы, или предка, или личного бога, во всяком случае, власти сверхчеловеческой, духовной, определяющей. Победный потлач, приобретенная медь соответствуют безошибочному танцу (ср. там же, с. 565) и успешному овладению (см. там же, с. 658, 505, 465 и др.).

Здесь невозможно развить все эти сюжеты. В качестве почти анекдота сообщу вам об одном институте, широко распространенном от нутка до тлинкитов севера Аляски, — это использование замечательных масок с двойными и даже тройными створками, открывающимися, чтобы показать два или три существа (расположенные друг над другом тотемы), которые персонифицирует носитель маски[7]. Вы можете увидеть такие маски, очень красивые, в Британском музее. И все знаменитые *totem poles**, трубки из мыльного камня и прочие предметы, ставшие теперь товаром, предназначенным для туристов, прибывающих по железной дороге или морем, могут быть рассмотрены под этим углом зрения. На одной трубке, которая, по моему мнению, принадлежала хайда и к которой я отнесся без особого внимания, точно изображен молодой инициируемый в островерхой шапке, представляемый своим отцом-духом в шапке и несущий касатку, а под инициируемым, которому они подчинены по нисходящей, — лягушка, несомненно, его мать, и ворон, несомненно, его дед (по матери).

Мы не будем останавливаться на очень важном факте смены имен на протяжении жизни, главным образом у знати. Надо было бы показать целую серую любопытных фактов наместничества: сын

---

[6] Лучшее общее изложение Боаса см.: The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Report of the U. S. National Mus. P. 396.

[7] Последняя створка открывает если не все лицо, то по крайней мере рот, а чаще всего — глаза и рот (ср. там же, с. 628, рис. 195).

(младший) временно представлен своим отцом, который на время принимает дух умершего деда; нам потребовалось бы здесь целое доказательство наличия у квакиютлей двойного наследования, женского и мужского, и системы чередующихся и смещаемых поколений.

Кроме того, весьма примечательно, что у квакиютлей (и их ближайших родственников: хейлтсуков, белла кула и др.) каждый момент жизни обозначается, персонифицируется новым именем, новым титулом ребенка и взрослого (мужчины и женщины). Затем он получает имя как воин (естественно, это не относится к женщинам), как принц или принцесса, как вождь или жена вождя; имя для праздника, устраиваемого мужчинами и женщинами, и для особого принадлежащего им церемониала. Он получает имя для пожилого возраста: общества тюленей (пенсионеры, живущие без экстатических состояний, без собственности, без ответственности, без выгоды, но только воспоминаниями о прошлом). Наконец, у них нарекаются именами «тайные общества», где они исполняют главную роль медведей (часто по отношению к женщинам, представленным здесь своими мужьями или сыновьями, которые играют роль волков), хаматсе (каннибалов) и т. д. Имена получают также: дом вождя (с крышей, опорными столбами, дверями, украшениями, балками, окнами, двуглавой змеей), праздничные лодки, собаки. Следует добавить к перечням, представленным в "Ethnology of the Kwakiutl"[8], что блюда, вилки, медные пластины — все украшено эмблемами, «оживлено», составляет часть личности собственника и его *familia, res* его рода.

Мы избрали квакиютлей и вообще жителей северо-запада Америки, потому что они в действительности представляют крайние, предельные случаи, позволяющие увидеть факты лучше, чем там, где, будучи не менее существенными, они остаются еще мелкими и неразвитыми. Но следует иметь в виду, что у большой части обитателей американских прерий, в частности у сиу, существуют институты подобного рода. Так, виннебаго, исследованные нашим коллегой Радином, имеют точно такие же наборы личных имен, определяемых кланами и семьями, которые распределяют их согласно определенному порядку, но всегда в точном соответствии с чем-то вроде логического распределения атрибутов или сил и свойств[9], базирующегося на мифе о происхожде-

---

[8] См. с. 792–801.

[9] *Radin*. The Winnebago Tribe. 37th Ann. Report. Bureau of American Ethnology. V. P. 246 (имена клана буйвола и следующие для других кланов); см. главным образом распределение четырех из первых шести имен для мужчин и то же для женщин. См. другие перечни, начиная с Дорси (с. 221).

нии клана и обосновывающего способность того или иного индивида воплощать его персонаж.

Приведем пример такого происхождения имен индивидов, которое Радин детально описывает на примере автобиографии Грохочущего Грома*.

«Всякий раз, когда в нашем клане ребенку надо было дать имя, это делал мой отец. Это право он сейчас передал моему брату.

Творец мира вначале послал четырех человек сверху, и когда они прибыли на эту землю, все, что с ними происходило, было использовано для создания собственных имен. Так говорил нам наш отец. Поскольку они прибыли сверху, постольку отсюда возникло имя Приходящий Сверху, а поскольку они прибыли как духи, у нас есть имя Дух-человек. Когда они прибыли, шел моросящий дождь, и отсюда имена Гуляющий-в-Тумане, Приходящий-в-Тумане, Моросящий Дождь. Говорят, что, когда они прибыли к Внутреннему озеру, они приземлились на маленький куст, и отсюда имя Сгибающий Куст, а так как они опустились на дуб, существует имя Дуб. Поскольку наши предки прибыли с гром-птицами и поскольку существуют животные, вызывающие гром, у нас есть имя Тот, кто Родит Гром. Подобно этому у нас есть Ступающий Мощной Походкой, Разрушающий Землю своей Силой, Идущий с Ветром и Градом, Сверкающий во все Стороны, Единственная Вспышка Молнии, Вспышка Молнии, Шагающий среди Туч, Тот, у кого Длинные Крылья, Ударяющий по Дереву.

Гром-птицы прилетают со страшными раскатами грома. Все на земле — животных, растения, все затопляет ливень. Страшные удары грома раздаются повсюду. Из всего этого произошло имя, и это мое имя — Грохочущий Гром»[10].

Каждое из имен гром-птиц, разделяющих между собой различные моменты тотема грома, относится к тем предкам, которые постоянно перевоплощались (мы располагаем даже историей двух перевоплощений)[11]. Люди, воплощающие предков, являются посредниками между тотемическим животным и духом-хранителем, и предметами, украшенными эмблемами, и обрядами клана или «великими исцелениями». И все эти имена и наследование личностей определяются

---

[10] См. тот же факт, изложенный несколько иначе, в: The Winnebago Tribe, p. 194.

[11] *Radin P.* Crashing Thunder (The Autobiography of an American Indian). N. Y. 1927. P. 41.

откровениями и границами, о которых наследник заранее знает и которые указаны его бабушкой или другими предками. Мы обнаруживаем если и не те же, то, по крайней мере, близкие по происхождению факты почти повсюду в Америке. Можно было бы продолжить это доказательство фактами из жизни ирокезов, алгонкинов и т. д.

## Австралия

Теперь лучше ненадолго вернуться к более простым, более примитивным фактам. Вот несколько замечаний об Австралии.

Здесь клан также отнюдь не выглядит целиком сведенным к безличному, коллективному существу, к тотему, представленному видом животных, а не индивидов: людей, с одной стороны, животных — с другой[12]. В своем человеческом аспекте он является результатом перевоплощения рассеянных и непрерывно возрождающихся в клане духов (это относится к арунта, лоритья, какаду и т. д.). Даже у арунта и лоритья эти духи очень точно перевоплощаются в третьем поколении (дед — внук), в пятом, где дед и праправнук — тезки. Здесь также это результат женского наследования, пересекающегося с мужским. И, например, можно исследовать в распределении имен среди индивидов по кланам и определенным матримониальным классам (восемь классов у арунта), соотношение этих имен с вечными предками (*ратана)* по их форме в момент зачатия, по форме утробных плодов и детей, рождающихся из них, и между именами этих *ратана* и именами взрослых (являющимися, в частности, названиями функций, выполняемых в клановых и племенных церемониях)[13]. Искусство всех этих распределений состоит не только в том, что оно приводит к религии, но и в том, что оно устанавливает права индивида, его место в племени и в племенных обрядах.

Кроме того, если по причинам, которые сейчас станут понятными, я говорил главным образом об обществах с постоянными масками (зу-

---

[12] Формы тотемизма такого рода обнаруживаются во Французской Западной Африке и в Нигерии; при этом число ламантинов и крокодилов в той или иной реке соответствует числу людей. И, вероятно, в других местах животные индивиды исчисляются так же, как человеческие индивиды.

[13] Об этих сериях имен см. нижнюю часть пяти генеалогических таблиц (у арунта). *Strehlow.* Aranda Stämme. Тетрадь иллюстраций, часть V. Интересно проследить примеры с Джеррамба (Медовый Муравей) и Малбанка (носители имени героя-просветителя и основателя рода Дикой Кошки), которые множество раз вновь появляются в совершенно достоверных генеалогиях.

ньи, квакиютли), то не надо забывать, что временные маскарады в Австралии и других местах являются просто церемониями непостоянных масок. Человек фабрикует себе многослойную личность, истинную в случае ритуала, мнимую — в случае игры. Но между раскраской лица, а зачастую и тела и одеждой или маской существует лишь различие в степени и нет различия в функции. И в одном, и в другом случае все ведет к экстатическому представлению предка.

Впрочем, присутствие или отсутствие маски — это скорее черты, так сказать, социального, исторического, культурного произвола, чем черты фундаментальные. Так, у киваи, папуасов острова Киваи, есть великолепные маски, не уступающие даже маскам тлинкитов Северной Америки, в то время как у их довольно близких соседей, маринд-аним, фактически есть лишь одна очень простая маска, но при этом в великолепных праздниках братств и кланов участвуют люди, украшенные с ног до головы и по этой причине неузнаваемые.

На этом завершим первую часть нашего доказательства. Из нее с очевидностью следует, что громадное множество обществ пришло к понятию персонажа, роли, играемой индивидом в священных драмах, так же как и в семейной жизни. Функция уже создала формулу, существующую как в обществах весьма примитивных, так и в наших собственных обществах. Такие институты, как «пенсионеры-тюлени» у квакиютлей, как обычай арунта, относящих к малозначительным людям того, кто не может больше танцевать, «кто потерял свою *кабару*», совершенно типичны.

Другая точка зрения, от которой я по-прежнему несколько абстрагируюсь, — это представление о перевоплощении некоего числа духов, частично поименованных, в соответствующее число индивидов. И тем не менее! Б. и Ч. Г. Селигман с полным основанием опубликовали материалы Дикона, наблюдавшего это явление в Меланезии*. Раттрей наблюдал это в связи с ашантийским *нторо*[14]*. Надо отметить, что Маупойл нашел в этом один из наиболее важных элементов культа Фа (Дагомея и Нигерия). Но все это я оставляю в стороне.

Перейдем от понятия персонажа к понятию личности и «я».

---

[14] См. *Herskovits*. The Ashanti Ntoro. JRAI, 67. P. 287–296. Хороший пример возрождения имен у банту см.: *Smith E. W., Dale A*. The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. L., Macmillan, 1920; Ч. Г. и Б. Селигман никогда не выпускали из виду этот вопрос.

## Глава III

## ЛАТИНСКАЯ "PERSONA"

Известно, до какой степени укоренилось и стало классическим латинское понятие *persona*: маска, трагическая маска, ритуальная маска и маска предка. Оно проявилось еще на заре латинской цивилизации.

Мне необходимо показать, как оно стало нашим собственным понятием. Пространство, время и различия, разделяющие его происхождение от теперешнего состояния, велики. Исторически эволюции и революции выстраиваются друг над другом в соответствии с хронологией благодаря явным причинам, которые мы сейчас опишем. Эта категория духа то становилась зыбкой, то обретала глубокие корни.

Даже среди очень больших и древних обществ, первыми осознавших ее, два общества ее, так сказать, изобрели, но лишь затем, чтобы почти окончательно разрушить, и все это происходило начиная с последних веков до нашей эры. Этот поучительный пример предоставляют нам брахманическая и буддийская Индия и Древний Китай.

### Индия

Индия мне представляется самой древней цивилизацией, обладавшей понятием индивида, его сознания, «я», как я это называю; это — *ахамкара*, «выработка» «я». Оно обозначает индивидуальное сознание; ахам = «я» (это то же индоевропейское слово, что и *ego*). Слово *ахамкара*, очевидно, представляет собой технический термин, придуманный какой-нибудь школой мудрых провидцев, находящихся выше всяких психологических иллюзий. *Самкхья*, школа, вероятно непосредственно предшествовавшая буддизму, утверждает скомпонованный (composé) характер вещей и духов (*самкхья* буквально означает «составление» (composition)) и считает, что «я» есть нечто иллюзорное. Буддизм же в начале своей истории постановил, что «я» — лишь соединение, делимое, рассекаемое на *скандхи*, и добивался его уничтожения у монаха.

Все великие школы брахманизма эпохи *упанишад*, несомненно предшествующие самой *самкхье*, как и следующим за ними двум ортодоксальным формам Веданты, говорят о пословице «провидцев», вплоть до диалога Вишну, демонстрирующего истину Ариуне в «Бхагавадгите»: *тат твам аси*, что почти буквально означает “that thoy are” — «ты есть это (вселенная)». Даже позднейший ведический ритуал и его комментарии были уже пронизаны этой метафизикой.

### Китай

О Китае я знаю только то, чему мой коллега и друг Марсель Гране любезно согласился меня научить*. Нигде еще и сегодня в большей мере не принимается в расчет индивид, особенно его социальное бытие, нигде он не классифицируется более активно. Великолепные работы Гране открывают нам в Древнем Китае силу и величие институтов, близких институтам северо-запада Америки. Порядок рождений, ранг и игра социальных классов фиксируют имена, форму жизни индивида или, как говорят, его «лицо» (это выражение начинает распространяться и у нас). Его индивидуальность — это его *мин*, его имя. Китай сохранил архаические понятия. Но в то же время он отобрал у индивидуальности все признаки постоянства и неразложимости. Имя, *мин* — это коллектив, это нечто, доставшееся от других: это имя носил соответствующий предок, и оно так же перейдет к потомку нынешнего носителя. И когда философствовали, когда в некоторых метафизиках пытались выразить, что это такое, об индивиде говорили, что он смесь, состоящая из *шен* и *куэй* (еще два коллектива) в течение этой жизни*. Даосизм и буддизм затем еще прошли через это, и понятие личности больше не развивалось.

Другие нации познали или восприняли идеи того же рода. Те из них, которые сделали из человеческой личности целостную сущность, независимую от всякой другой, кроме Бога, редки.

Наиболее важной из них является римская. Именно там, в Риме, на наш взгляд, возникла эта сущность.

## Глава IV

## PERSONA

В противоположность индусам и китайцам римляне или, лучше сказать, латиняне, вероятно, частично установили понятие *личности* (*personne*), название которой осталось латинским. В самом начале мы сталкиваемся с теми же системами фактов, что и предшествующие, но уже в новой форме: «личность» (“personne”) больше, чем факт организации, больше, чем имя или право на персонаж и ритуальную маску; она — фундаментальный факт права. В праве, говорят юристы, существуют только *personae, res* и *actiones**; этот принцип управляет еще разделением наших кодексов. Но этот результат — факт специфической эволюции римского права.

Вот как, не без некоторой дерзости, я мог бы представить себе эту историю[15]. Несомненно, изначальный смысл слова — это только «маска». Разумеется, объяснение латинских этимологов, согласно которому *persona* происходит от *per/sonare* — названия маски, которая служит резонатором, усиливающим голос (актера), было придумано позднее (хотя и проводят различие между *persona* и *persona muta*, немым персонажем драмы и пантомимы). В действительности же это слово, вероятно, даже не от латинского корня; его происхождение считают этрусским, так же как и другие существительные на *na* (*Porsenna, Caecina* и др.). Мейе и Эрну (Dictionnaire Etymologique) сопоставляют его с плохо переданным словом *farsu*, а Бенвенист говорил мне, что, возможно, оно происходит от заимствования, сделанного этрусками из греческого πρόσωπον (*perso*). Как бы то ни было, даже материально институт масок и, в частности, масок предков, вероятно, имел основным очагом возникновения Этрурию. У этрусков была масковая цивилизация. Множество масок из дерева и обожженной глины (восковые утрачены), множество изображений спящих и сидящих предков, найденных при раскопках на территории обширного Тирренского королевства, не идут ни в какое сравнение с масками, найденными в Риме, Лациуме или в Великой Греции (впрочем, на мой взгляд, они чаще всего этрусские по фактуре).

Но если слово и институты изобрели не латиняне, то все же именно они придали им тот исходный смысл, который стал нашим собственным. Вот каким был этот процесс.

Вначале мы находим у латинян определенные следы институтов вроде клановых церемоний масок, живописных изображений, которыми актеры украшают себя в соответствии с носимыми именами. По крайней мере один из значительных ритуалов древнейшего Рима точно соответствует общему типу, четко выраженные формы которого мы описали. Это ритуал *Hirpi Sorani*, волков Соракты (*Hirpi* — наиме-

[15] Социолог и историк римского права всегда стеснены тем обстоятельством, что мы не располагаем почти никакими подлинными источниками древнейшего права: только несколькими фрагментами эпохи Царей (Нума) и несколькими отрывками из Закона Двенадцати Таблиц, а кроме того — фактами, зарегистрированными очень поздно. Начало наших достоверных знаний о всем римском праве через надлежащим образом изложенные или установленные правовые тексты относится лишь к III–II вв. до н. э., даже позже. Тем не менее нам необходимо представить себе прошлое права и города. О последнем и его первоначальной истории можно прочитать книги Пиганиоля и Каркопино*.

нование волка на самнитском языке*). *Irpini apellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere*, учит Фест (93, 25)[16].

Члены семей, носивших это звание, подходили по раскаленным углям к храму богини Феронии; они пользовались различными привилегиями, освобождались от налогов. Джеймс Д. Фрэзер уже высказывал предположение, что это остаток одного древнего клана, ставшего братством и носящего имена, шкуры, маски. Но более того, вполне вероятно, что мы сталкиваемся здесь с самим мифом о Риме. *Acca Larentia*, имя старухи, матери Лар*, чествуемой на ларенталиях (декабрь), — не что иное, как *indigitamentum*, тайное имя Римской Волчицы, матери Ромула и Рема (Ov., Fastes, I, 55 и сл.)[17]. Клан, танцы, маски, имя, имена, ритуал. Согласен, что этот факт как бы расколот на два элемента: сохранившееся братство и миф, повествующий о том, что предшествовало самому Риму. Но оба составляют единое целое. Исследование других римских коллегий позволило бы выдвинуть другие гипотезы. В сущности, самниты, этруски, латиняне жили еще в атмосфере, с которой мы только что расстались: *personae*, масок и имен, индивидуальных прав на обряды, привилегии.

Отсюда до понятия личности — один только шаг. Вероятно, он был сделан не сразу. Я считаю, что легенды, подобные легенде о консуле Бруте и его сыновьях*, об окончании действия права отца (*pater*) убивать своих сыновей, своих *sui*, отражают обретение сыновьями *persona* даже при жизни их отца. Я думаю, что восстание плебса, полнота гражданских прав, которой добились (после сенаторских сыновей) все представители плебейской части *gentes* (родов), были решающими. Римскими гражданами были все свободные мужчины Рима. Все они обладали гражданской *persona*; некоторые стали религиозными *personae*. Некоторые маски, имена и ритуалы оставались закрепленными за определенными привилегированными семьями религиозных коллегий.

К тем же результатам приводил другой обычай, а именно присвоение родовых имен, имен личных и прозвищ. Римский гражданин

---

[16] Ясный намек на форму тотема-волка, бога хлебных злаков *Roggenwolf* (герм.). Слово *hirpex* дало *herse* (ср. *Lupatum*). См. *Meillet et Ernout*.

[17] См. там же комментарии Фрэзера, а также ср. стих 453, *Акка*, причитающая над останками Рема, убитого Ромулом, — основание *Lemuria* (зловещего праздника лемуров, душ окровавленных мертвецов) (игра слов: *Remuria* — *Lemuria*).

имеет право на *nomen, praenomen* и *cognomen**, которые присваивает ему его *gens*. Имя личное, данное при рождении, отражает, например, отношение по порядку рождения к предшественнику, носившему его: *Primus, Secundus*. Священное имя (nomen — numen) принадлежит *gens*. Примеры *cognomen*, прозвища (имя, не тождественное *surname*): Насон, Цицерон и др.[18] По решению сената (очевидно, не обходилось без злоупотреблений) никто не имел права присваивать себе какое-либо имя, величать себя именем никакого другого рода, кроме своего собственного. *Cognomen* имеет другую историю, в конечном счете происходит смешение *cognomen*, прозвища, которое можно носить, с *imago*, посмертной маской (πρόσωπον) покойного предка, отлитой из воска, которая хранилась в боковых помещениях семейного дома. Использование этих масок и статуй, вероятно, очень долго сохранялось только в патрицианских семьях, фактически — если и не по закону — никогда широко не распространялось среди плебса. Это скорее узурпаторы, чужаки, принимавшие *cognomina*, не принадлежавшие им. Сами слова *cognomen* и *imago*, так сказать, неразрывно связаны в почти ходячих формулах. Вот один из фактов, на мой взгляд, типичный, от которого я отталкивался во всех этих исследованиях и который я нашел, не занимаясь специально его поисками. Речь идет о Стайене, подозрительном индивиде, против которого Цицерон ведет защиту

---

[18] Следовало бы более развернуто изложить вопрос об отношениях в Риме между *persona* и *imago* и между *persona* и именем: *nomen, praenomen* и главным образом *cognomen*. Но на это практически нет времени. Личность — это *conditio, status, munus*. *Conditio* — это ранг (например, *secunda persona Epaminondae*, вторая фигура после Эпаминондаса). *Status* — это состояние гражданской жизни. *Munus* — это обязанности и почести в гражданской и военной жизни. Все это определяется именем, которое само, в свою очередь, определяется семейным и классовым положением, происхождением. Следует прочитать в «Фастах» в переводе и с превосходным комментарием Д. Д. Фрэзера отрывок, где трактуются происхождение имени Августа (II, стих 476; ср. I, стих 589) и причина того, что Октавиан Август не захотел взять имя ни Ромула, ни Квирина (*qui tenet hoc numen, Romulus ante fuit*), а взял такое, которое резюмирует священный характер всех других (ср. Frazer, ad v. 40). Мы находим здесь всю римскую теорию имени. Так же у Вергилия Марцелл, сын Августа, получает имя уже при самом своем зарождении, где его «Отец» Эней его видит. Здесь также следовало бы рассмотреть *titulus*, о котором говорится в этих стихах. Эрну говорил мне, что, по его мнению, само слово, вероятно, этрусского происхождения. Следовало бы также рассмотреть грамматическое понятие «личности», которое мы используем, *persona* (греческое грамматическое πρόσωπον).

в пользу Клуенция. Приведем отрывок. *Tum appelat hilari vultu hominem Bulbus, ut placidissime potest. "Quid tu, inquit, Paete?" Hoc enim sibi Staienus cognomen ex imaginibus Aeliorum delegerat ne sese Ligurem fecisset, nationis magis quam generis uti cognomine videretur*[19]*. Пет — это *cognomen* аэлиев, на которое Стайен, лигур, не имел никакого права и которое он узурпировал, чтобы скрыть свою национальность и заставить поверить в несвойственное ему происхождение. Здесь перед нами — узурпация личности, фикция личности, звания, происхождения.

Один из прекраснейших, достовернейших документов, отлитая в бронзе от имени императора Клавдия (точно так же, как дошли до нас Анкирские надписи* Августа) Лионская таблица (год 48-й), содержащая императорскую речь о сенатском решении *de Jure honorum Gallis dando**, предоставляет молодым галльским сенаторам, вновь принятым в курию, право на «образы» (images) и на *cognomina* их предков. «Теперь им больше не о чем жалеть. Как Персикус, мой дорогой друг, [который был вынужден взять это чужое прозвище... из-за этого сенатского решения] и который теперь может *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomen legere* («выбрать себе имя Аллоброгикус среди образов своих предков»)».

До конца римский сенат считал себя состоящим из определенного числа «отцов» (*patres*), представляющих личности, образы их предков.

Собственность *simulacra* (изображаемая) и *imagines* (воображаемая) (Lucret., 4, 296) является атрибутом *persona* (ср. Плиний, 35, 43 и в Дигестах, 19. 1, 17, конец).

В ряду: «искусственный персонаж», «маска» и «роль» в комедии и трагедии, в плутовстве, притворстве, чужом для «я», – слово *persona* продолжало свой путь. Но основание личного характера права было заложено[20], и *persona* стала также синонимом истинной природы индивида[21].

С другой стороны, право на *persona* обоснованно. Только раб лишен его. *Servis non habet personam* — у него нет личности. У него нет своего тела, нет предков, имени, *cognomen*, собственного имущества. Древнее германское право еще отличает его от свободного человека, *Leibeigen*,

---

[19] Pro Cluentio, 72.

[20] Другие примеры узурпации *praenomina* см.: *Светоний*. Нерон, 1.

[21] Так, Цицерон (*ad Atticum*) говорит *naturam et personam meam* и *personam sceleris* в другом месте.

собственника своего тела. Но ко времени, когда были созданы правовые системы саксонцев и швабов, если тело крепостных им и не принадлежало, они владели душой, которую дало им христианство.

Но прежде чем перейти к этой теме, надо напомнить еще об одном достижении, в котором участвовали не только латиняне, но и их греческие сотрудники, их учителя и истолкователи. Между греческими философами, римскими аристократами и законоведами была воздвигнута совсем иная постройка.

## Глава V

## ЛИЧНОСТЬ: МОРАЛЬНЫЙ ФАКТ

Хочу уточнить: я думаю, что эта работа, этот прогресс были осуществлены главным образом благодаря стоикам, чья волюнтаристская, личностная мораль смогла обогатить римское понятие личности и сама обогатилась в то самое время, когда она обогащала право[22]. Я убежден, но, к сожалению, могу лишь начать доказательство того, что невозможно переоценить влияние афинских и родосских школ на развитие латинского морального мышления и, наоборот, влияние римской действительности и потребностей воспитания молодых римлян на греческих мыслителей. Об этом свидетельствуют уже Полибий и Цицерон, а также позднее — Сенека, Марк Аврелий, Эпиктет и др.

Слово πρόσωπον имело точно тот же смысл, что *persona,* маска; но оно может также означать персонаж, которым каждый является и хочет быть, его характер (оба слова часто связаны между собой), подлинное лицо. Оно очень быстро, начиная со II в. до н. э., приобретает смысл *persona*. Точно выражая *persona* как личность, право, оно сохраняет еще смысл многослойного образа, например, фигура на носу корабля (у кельтов и др). Но оно обозначает также человеческую, даже божественную личность. Все зависит от контекста. Слово πρόσωπον распространяется на индивида в его обнаженной натуре, когда сброшены любые маски. И наряду с этим сохраняется значение искусственности, значение наиболее сокровенного в данной личности и значение персонажа.

---

[22] О морали стоиков, насколько я информирован, лучшей книгой остается *Bonhofer*. Ethik der Stoa (1894).

Все звучит иначе у классических латинских и греческих моралистов (со II в. до Р. Х. по IV в.): πρόσωπον — это отныне только *persona*, и, что очень важно, в придачу к юридическому значению добавляется значение моральное, значение существа сознательного, независимого, автономного, свободного, ответственного. Моральное сознание вводит совесть в юридическую концепцию права. К функциям, почестям, обязанностям, правам прибавляется сознательная моральная личность (personne morale consciente). Я высказываюсь здесь, может быть, более рискованно, но и более определенно, чем Брюнсвик, который в своей выдающейся работе «Прогресс сознания» часто касался этих вопросов (см., в частности, 1, с. 69 и сл.). С моей точки зрения, слова, обозначающие вначале сознание, затем — психологическое сознание, σΰνεΐδησις — ΐό συνειδός в действительности идут от стоиков, играют техническую роль и четко выражают *conscius, conscientia* римского права. Между старым стоицизмом и стоицизмом греко-латинской эпохи можно даже заметить прогресс, изменение, решающим образом осуществленное в эпоху Эпиктета и Марка Аврелия. От первоначального значения соучастника, «который видел вместе с» — σΰνοιδε, свидетеля, был осуществлен переход к значению «осознание добра и зла». Будучи повседневно используемым в латинском языке, это слово приобретает наконец указанный смысл у греков, у Диодора Сицилийского, у Лукиана, у Дионисия Галикарнасского, и сознание себя стало достоянием личности. Эпиктет сохраняет еще смысл обоих образов, над которыми работала эта цивилизация, когда он пишет то, что цитирует Марк Аврелий: «вылепи свою маску», установи свой «персонаж», свой «тип» и свой «характер»; когда он предлагает то, к чему пришло наше исследование сознания. Значение этого момента в жизни Духа увидел Ренан.

Но у понятия личности еще отсутствовала надежная метафизическая основа. Этой основой оно обязано христианству.

## Глава VI

## ХРИСТИАНСКАЯ ЛИЧНОСТЬ

Метафизическую сущность из моральной личности извлекли христиане, осознав ее религиозную силу. Наше теперешнее понятие человеческой личности в основе своей остается христианским. Здесь мне остается лишь следовать за превосходнейшей книгой Шлоссма-

на[23]. Последний прекрасно проследил (вслед за другими, но лучше других) переход от понятия *persona*, человека, олицетворяющего какое-нибудь сословие, к понятию просто человека, человеческой личности.

Понятие «моральной личности» (“personne morale”), впрочем, стало настолько определенным, что уже начиная с первых дней нашей эры и ранее в Риме, во всей империи, оно применялось ко всем мнимым личностям, которые мы до сих пор именуем *морально-юридическими* субъектами, каковыми стали корпорации, благотворительные фонды и т. п. Вплоть до новейших конституций они обозначались словом πρόδωπον. *Universitas* — это личность личностей, но, подобно городу, Риму, — это *вещь,* сущность. *Magistratus gerit personam civitatis* — хорошо сказано Цицероном (De Off., 1.34)*. И фон Карольсфельд очень точно сопоставляет и комментирует «Послание к галатам» (3, 28): «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно, εἴς во Христе Иисусе».

Был поставлен вопрос о единстве личности, о единстве Церкви в связи с единством Бога εἴς. Он был решен после многочисленных дебатов. Здесь надо было бы проследить всю историю церкви (см. «Свида»*, s. v., а также фрагменты знаменитого Слова о Явлении святого Григория Назианзина*, 39, 630, A). Спор о Троице, спор монофизитов, долго волновал умы, пока церковь не решила его, прибегнув к божественной тайне, но вместе с тем проявив полную твердость и ясность: *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas* — окончательно утверждает Никейский собор*. Триединство и Троица — это единство двух природ Христа. Именно начиная с понятия *единого* сложилось понятие личности — я верю, что надолго, — относительно божественных личностей, но одновременно и относительно человеческой личности, субстанции и формы, тела и души, сознания и действия[24].

Я не буду больше ни комментировать, ни продолжать эти теологические изыскания. Кассиодор* завершает тем, что определенно говорит: *persona — substantia rationalis individua* (Ps. VII). Личность есть неразделимая, индивидуальная рациональная субстанция[25].

---

[23] Persona und πρόσωπον im Recht und im Christlichen Dogma. Lpz., 1906. Анри Леви-Брюль познакомил меня с ней уже давно и тем самым облегчил мне доказательство. См. также первую часть 1-го тома *Carolsfeld L. I.*, von. Geschichte der Juristischen Person.

[24] См. замечания Шлоссмана, там же, с. 65 и др.

[25] См.: Concursus de Rusticus.

Оставалось лишь претворить эту индивидуальную рациональную субстанцию в то, чем она стала теперь, а именно в сознание и категорию.

Это явилось результатом длительной работы философов, на описание которой у меня остается лишь несколько минут[26].

## Глава VII

## ЛИЧНОСТЬ: ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ СУЩЕСТВО

Приношу извинения за то, что, резюмируя некоторые собственные исследования и бесчисленные мнения, историю которых можно было бы написать отдельно, я выдвигаю больше идей, чем доказательств.

Тем временем понятие личности должно было претерпеть еще одну трансформацию, чтобы стать тем, чем оно стало менее полутора веков назад: категорией «я». Далекая от того, чтобы быть идеей изначальной, врожденной, от Адама четко зафиксированной в глубинах нашего бытия, она еще и в наше время продолжает строиться, проясняться, специфизироваться, идентифицироваться с познанием себя, с психологическим сознанием.

Вся долгая работа церкви, различных церквей, теологов, философов-схоластов, философов Возрождения, подстегнутых Реформацией, создала, пожалуй, некоторую задержку, препятствия на пути формирования идеи, которую в настоящее время мы считаем ясной. Сознание наших предков вплоть до XVII и даже до конца XVIII в. постоянно беспокоил вопрос о том, является ли индивидуальная душа субстанцией или же поддерживается субстанцией; является ли она сущностью человека или же составляет лишь одну из двух сущностей человека; является ли она единой и неделимой или делимой и отделяемой; является ли она свободной, выступая как абсолютный источник действий, или она детерминирована и скована другими судьбами, предопределением. Люди с тревогой спрашивали себя, откуда происходит душа, кто ее создал и кто ею управляет. Но участникам споров сект, кружков, больших церковных объединений и философских школ, в частности университетских, не удается превзойти результат, достигнутый в IV в.

[26] Об этой истории, о революции понятия единства можно еще много говорить. См., в частности, 2-й том «Прогресса сознания» Брюнсвика.

н. э. Тридентский собор успешно покончил с бесполезной полемикой по поводу личного творения каждой души*.

Более того, говоря об определенных функциях души, Возрождение и Декарт, стремясь понять ее природу, обращаются к мышлению, мышлению дискурсивному, ясному, дедуктивному. Именно о ней идет речь в революционном афоризме *Cogito, ergo sum*; именно она образует оппозицию «пространства» и «мышления» у Спинозы. Рассматривается лишь одна часть сознания.

Даже Спиноза[27] относительно бессмертия души сохранял чисто античное представление. Известно, что он не верит в сохранение после смерти какой-либо части души, кроме той, что оживлена «интеллектуальной любовью к Богу». Он повторяет, в сущности, Маймонида, повторявшего Аристотеля (De an., 408, 6; ср. 430а. Gen. An., II, 3, 736в)*. Только поэтическая душа может быть вечной, поскольку две другие души, растительная и чувственная, необходимо связаны с телом, а энергия тела не проникает в νοῦς. И в то же время посредством естественной оппозиции, которую хорошо прояснил Брюнсвик[28], именно Спиноза, поскольку он выдвигал в первую очередь этическую проблему, обладал наиболее здравым взглядом на отношения индивидуального сознания с божественными вещами, более здравым, чем Декарт и даже сам Лейбниц.

Свое разрешение проблема личности, выступающей только как сознание, нашла не у картезианцев, а в других кругах. Трудно переоценить значение сектантских движений XVII–XVIII вв. для формирования политического и философского мышления. Именно в этих движениях были поставлены вопросы индивидуальной свободы, индивидуального сознания, права общаться непосредственно с Богом, быть самому себе священником, иметь внутреннего Бога. Понятия моравских братьев*, пуритан, веслианцев*, пиетистов* составляют основу, на которой базируется представление: личность = «я»; «я» = сознанию и является его главной категорией.

Все это не так уж старо. Понадобился Юм, все революционизировавший (вслед за Беркли, положившим начало), чтобы сказать, что в душе существуют лишь *состояния сознания*, «восприятия»; но

---

[27] Этика, ч. V, теорема 40. Королларий, теорема 23 и схолия; ср. с теоремой 39 и схолией, теоремой 38 и схолией, теоремой 29, теоремой 21. Понятие интеллектуальной любви идет от Леона Еврея, флорентийца и платоника*.

[28] Progrès de la Conscience, I. P. 182 и сл.

в итоге он колеблется перед лицом понятия «я»[29] как фундаментальной категории сознания. Шотландцы* лучше приспособили его идеи к новым историческим условиям.

Только у Канта это понятие обретает точную форму. Кант был пиетистом, сведенборгианцем*, учеником Тетенса*, слабого философа, но искушенного психолога и теолога; неразделимое «я» он находил вокруг себя. Кант поставил, но не разрешил вопрос о том, является ли «я», *das Ich*, категорией.

Человеком, который сказал наконец, что любой факт сознания — это факт «я», человеком, обосновавшим всю науку и всю деятельность по поводу «я», был Фихте. Кант уже сделал из индивидуального сознания, из священного характера человеческой личности, условие Практического Разума. Фихте[30] помимо этого сделал категорию «я» условием сознания и науки, Чистого Разума.

С этого времени революция в менталитетах совершилась, каждый из нас обладает своим «я», эхом Деклараций Прав, предшествовавших Канту и Фихте.

## Глава VIII

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От простого маскарада — к маске, от персонажа — к персоне, личности, к имени, к индивиду и от него — к существу, обладающему метафизической и моральной ценностью, от морального сознания — к священному существу, от него — к фундаментальной форме мышления и деятельности — таков был проделанный путь.

Кто знает, какой прогресс Разума ожидает нас в этом направлении? Какой свет прольют на новые проблемы психология и социология, уже продвинувшиеся вперед, но нуждающиеся в дальнейшем развитии?

Кто знает, будет ли даже эта «категория», которую все мы здесь считаем прочно утвердившейся, всегда признаваться таковой? Она

---

[29] Блондель напоминает мне об интересных замечаниях Юма, в которых тот ставит вопрос об отношении «сознание — я». «Трактат о человеческой природе». Кн. 1, гл. «О тождестве личности».

[30] Die Thatsachen des Bewusstseins (зимний курс 1810–1811 гг.). Прекрасное и краткое его изложение см.: *Xavier Léon*. Fichte et son temps. Т. 3. Р. 161–169.

была сформирована только у нас и для нас. Даже ее моральная сила — священный характер человеческой личности — подвергается сомнению, и не только по всему Востоку, который не дошел до наших наук, но даже и в тех странах, где этот принцип был обнаружен. Нам предстоит защищать великие ценности, ведь вместе с нами может исчезнуть Идея. Не будем, однако, заниматься нравоучениями.

Не следует также слишком увлекаться спекуляциями. Скажем, что социальная антропология, социология, история учат нас видеть, как «пробивает себе дорогу» (“chemine”) (Мейерсон) человеческая мысль. Она достигает отчетливого выражения медленно, через века, через общества, их контакты и изменения, с виду — самыми случайными путями. Будем же работать над тем, как нам понимать самих себя, чтобы усовершенствовать эту мысль и выразить ее еще лучше.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## Марсель Мосс

## СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА БОЛЬШЕВИЗМА

### Введение к главе «Выводы»

Эта глава завершает небольшую работу, в которой мы попытались «оценить», как говорил Огюст Конт, а вслед за ним — Ренувье, важное современное событие, а именно большевистскую фазу Русской Революции. Под оценкой мы понимаем просто попытку независимо от какой бы то ни было предвзятой моральной, философско-исторической или политической идеи измерить то, что некое социальное событие вносит нового и необходимого (мы не говорим, хорошего или плохого) в совокупность социальных фактов, частью которой оно является; при этом сами эти факты или системы фактов должны рассматриваться без какой-либо телеологической установки. Насколько большевистский эксперимент, как его называют сами коммунисты, продвинул российское общество к новым формам социальной жизни? В какой мере его результаты позволяют думать, что именно к такого рода формам теперь будут продвигаться наши западные народы? Вот, собственно, все, что мы стремимся извлечь из анализа этой гигантской социальной конвульсии.

Тем не менее, поскольку данная работа относится не к «чистой социологии», а к «политической науке» или, если угодно, к «прикладной социологии», эта «оценка» содержит практические выводы, подобные тем, которых ждет политика; ведь наука может безнаказанно позволить себе медлительность, которая в практической деятельности недопустима. Речь идет о даваемых нами здесь рекомендациях, которые примешиваются к теоретическим наблюдениям, имеющим более или

менее общее значение. К ним мы добавляем замечания из области общей политики (кое-кто сказал бы, что это область философии права), но предназначенные для практики. И наконец, мы завершаем принципами, уроками политической методологии, логики политического искусства, которые, на наш взгляд, необходимо извлечь из анализа этого важного социального эксперимента.

Мы надеемся в ближайшем будущем опубликовать эту работу целиком. Да простят нас за то, что мы, не дожидаясь этого, выделили из нее эти страницы, отделив их тем самым от совокупности сопровождающих их доказательств; да простят нас также за то, что мы ограничиваемся указанием того, под какими рубриками эти доказательства будут располагаться по всей работе.

Названия глав помогут понять нижеизложенное.

I. Введение. II. В какой мере большевистский эксперимент был экспериментом и в какой мере он был социалистическим экспериментом? III. Террористическая фаза. IV. Моральное поражение. V. Экономическое поражение. VI. Новая фаза: новая экономика. VII. Политический успех: формирование современного российского государства. VIII. Выводы (нижеследующие).

## Выводы

### I. Замечания, касающиеся описательной социологии и позитивной политики

По ходу изложения мы сформулировали ряд теоретических и практических выводов из этого обширного исследования большевизма в его первой и второй формах.

Мы вкратце и несколько беспорядочно приводим их здесь, противопоставляя проясненные принципы как большевистским, так и различным политическим теориям. Из этого, в свою очередь, будут сделаны и другие выводы.

1. Вопреки всему реалистическому и эмпирическому облику, который он придает себе, *большевизм не является «экспериментом»*. Это некое событие, фаза русской Революции, или, точнее, наступившие после режима Керенского (первая фаза) ее вторая фаза — «коммунистическая» и третья — «новый этап». Эта революция была непроизвольной. Она родилась из войны, из нищеты и из крушения

определенного строя. В качестве Социальной Революции она оказалась потому в наихудших из возможных условиях: она унаследовала разоренное общество. Еще хуже был способ, которым она его унаследовала. Революция явилась результатом разрушительного военного и крестьянского восстания. Но для того, чтобы социалистический строй утвердился практически и основательно, необходимо сначала, чтобы было что социализировать, а этого не было. Необходимо также, чтобы отмеченное унаследование было осуществлено в условиях максимального порядка, а этого не произошло.

Но главное, необходимо, чтобы этот строй был желаемым, чтобы это унаследование было сознательным и было со всей ясностью организовано широкими массами, либо всеми, либо очень значительным большинством просвещенных граждан. Некий строй, даже если он угоден народу, но навязан нации, может сначала быть внедрен, затем принят; он может, наконец, стать социалистическим; но он не является им в самой своей основе, потому что он не является им изначально, в своей отправной точке. На самом деле тирания рабочих и солдат не была, причем не была необходимо и по сути своей, более социальной и менее антисоциальной, чем тирания аристократов, чиновников и буржуа.

Признаем, стало быть, что социалистическое общество, родившееся из катастрофы, появилось на свет в плохих условиях, и даже социалистический строй, навязанный меньшинством, никогда не будет равноценен какому бы то ни было строю, который желаем. *Социализм* по определению *должен быть творением «общей воли» граждан.*

2. *Всякая Социальная Революция должна иметь национальный характер.* Об этом свидетельствует серьезный ущерб, причиненный Советами сначала отказом от российских внешних долгов, затем безвозмездной конфискацией собственности иностранных граждан. Блокада и последовавший за ней международный бойкот были следствиями этих двух серьезных ошибок. Насколько государство имеет право применять к своим подданным принимаемый им закон и применять его в равной мере к иностранцам, проживающим или предпочитающим находиться на его территории, настолько же, однако, требуется избегать малейшего намека на несправедливость и нарушение международных соглашений, воплощающих публичное и частное международное право. Необходимо было, следовательно, остановить экспроприации на границах и внутри страны по отношению

к иностранцам, занимавшимся торговлей согласно правовым нормам, существовавшим в стране до Революции.

Полная экспроприация может быть понята только в случае всеобщей и одновременной социальной Революции. Последняя в самом деле могла бы аннулировать повсюду сразу, как для наций, так и для отдельных лиц, все международные частные или общественные дебеты и кредиты.

Можно подумать, что это наблюдение доказывает одновременно националистическую и интернационалистическую точки зрения. Может быть, и так, потому что здесь нет середины; *безвозмездные социализации могут осуществляться только в пределах определенной нации и могут быть всеобщими только при условии, если они охватывают весь человеческий род или по крайней мере наиболее значительные из составляющих его наций.*

3. *Второй период Русской Революции, коммунистический и террористический, не является социалистическим в собственном смысле.* В некоторых моментах большевизм остался ниже уровня социализма; в других он развивался рядом с ним или опередил его; в третьих он породил настоящий регресс.

В деревне он произвел лишь индивидуалистическую революцию того же типа, что и Французская революция: он предоставил крестьянам ни больше ни меньше, как самим поделить между собой земли. Или он пытался как-то управлять их аппетитами лишь с помощью недействующих и далеких от жизни законов о главенстве общенациональной собственности на землю, или прибавлял к этой индивидуалистической политике лишь государственный коммунизм, выражавшийся в жестоких реквизициях и поборах, часто даже с применением военной силы; последние не могли встретить понимания со стороны крестьянина, вызывая у него отчаяние. Эти две противоречивые установки в конце концов привели к падению урожаев, исчезновению резервов и породили голод.

В наибольшей степени Советы были социалистическими в своем промышленном законодательстве, когда они искренне попытались передать профессиональным группам в собственность национализированные отрасли промышленности и управление ими. Но большевики очень быстро миновали этот период. И тогда, взбешенные своей неудачей, они дали разложиться крупной промышленности и развиться мелкой, а также ремесленному производству: в этом отношении

российская экономика вернулась к устаревшим формам собственности и технологии в промышленности; с другой стороны, они попытались установить с помощью «трудовых армий», «национальных трестов» и т. п., уже не социалистический и синдикалистский, а коммунистический и этатистский строй; таким образом производителю обеспечивается потребление всей его продукции, но вместе с тем он оказывается связанным с профессиональной деятельностью, которую сам он не организует.

Отмеченные индивидуализм и этатизм явились одной из причин морального и материального поражения Советов. Они лишили себя необходимого морального инструмента: они подвергли насилию и террору профессиональную группу; они почти разрушили ее; они ослабили ту группу, которая прежде всего должна была быть и проводником революции, и действующей силой производства, и реальным обладателем собственности; таким образом, они не достигли главной цели: коллективной организации производства.

Наконец, самой серьезной ошибкой было установление не социализма, а коммунизма в области потребления*, например коммунизма в области жилья – предмета главным образом индивидуального потребления или же, например, в области распределения продовольствия. Допустим даже, что это рационирование было вынужденным и было навязано такими обстоятельствами, как блокада и голод. Тем не менее мы констатируем, что в целом это экономический метод, неприемлемый для европейских обществ.

*Из всего этого ряда фактов социализм несет ответственность только за неудавшуюся попытку управления заводами Советами рабочих.*

Во всех остальных случаях ответственность за допущенные ошибки или за победу архаических форм экономики несут другие системы, содержащие отступления к индивидуализму или к еще более отсталым формам, заключенным в коммунизме.

4. Коммунизм в области потребления носит абсурдный характер и должен быть исключен из практики. Но *еще более абсурдным было то, что для его введения понадобилось разрушить то, что составляет самое экономику, а именно рынок.*

В крайнем случае можно понять регулирование производства вплоть до стадии появления продукта на рынке, включая складирование; можно даже понять стремление установить пределы потреб-

ления с целью воспрепятствовать злоупотреблениям и хищениям. Но невозможно представить себе общество без рынка. Под последним словом мы понимаем не разного рода городские рынки, биржи и другие подобные места, являющиеся лишь внешними приметами рынка, а просто экономический факт, благодаря которому публично, через чередование свободно «предлагаемых и спрашиваемых» цен, цена устанавливается сама собой; или же это юридический факт, благодаря которому каждый где угодно имеет право беспрепятственно и с полным правом купить то, что он хочет, а также не может быть принужден купить то, чего он не хочет. Эта система рынка, развившаяся постепенно в экономической истории человечества, в настоящее время в значительной мере регулирует производство и потребление. Правда, другие системы социальных фактов также способствуют осуществлению той же функции, можно представить себе еще и новые системы, которые будут эффективно участвовать в ней, но свобода рынка есть абсолютно необходимое условие экономической жизни. Необходимо констатировать, что, как бы это ни огорчало социалистов-доктринеров, коммунистов или видных экономистов вроде Торстейна Веблена, Советы не смогли «избежать системы цен»*. Таким образом, для уверенности в том, что какое-либо известное нам общество может быть оснащенным настолько, чтобы от этой системы умчаться к каким-то другим, нет оснований. В настоящий момент и в обозримом и предвидимом будущем *социализм-коммунизм должен искать свой путь не в ликвидации рынка, а в его организации.*

5. *Большинство социалистических теорий предсказывает в краткой и не очень отчетливой форме, что будущее общество сможет обойтись без денег, валюты. Опыт коммунизма доказывает обратное.* Даже в стране, где капитал и денежное обращение в целом до войны были слабы настолько, насколько это возможно, попытка обойтись без них не удалась; пришлось вернуться к золотым деньгам. Такие же яркие примеры Мексики, Австрии, затем Германии и Польши доказывают и еще докажут, что современные общества, будь они столь отсталые, как Мексика или Россия, или же столь высокоцивилизованные, как Германия, пока верят только в золото или в кредиты, представляющие золото, или же в товары в золоте. Золото и представляющие его различные документы пока для индивида являются единственными гарантиями свободы его покупок.

Ошибаются люди, которые так думают, или же они правы – это другой вопрос. Со своей стороны, мы не думаем, чтобы когда-либо могли долго существовать чисто рациональные общества. И наш язык, и наша техника, не говоря уже о других социальных фактах, таких как право или религии, не лишены и еще долго не будут лишены иррациональности и чувства, предвзятых мнений и косности. Почему же мы хотим, чтобы область экономики, являющаяся в то же время областью потребностей и вкусов, опиралась на чистый разум? Почему мы хотим, чтобы этот безумный мир ценностей, в котором шутовские номера клоуна равноценны патентам на самые замечательные изобретения, почему мы хотим, чтобы этот мир внезапно избавился от своего эталона ценностей, от своего, пусть даже плохого, инструмента расчета (*ratio*), от своего, пусть даже абсурдного, разума? Почему нужно, чтобы этот мир вдруг упорядочился сказочным образом с помощью ума самих масс или ума, навязанного им магией и силой коммунистической элиты?

Лучше поэтому отталкиваться от сегодняшней реальности и попытаться наслаивать на нее все более и более разумные формы: упорядочивать, ограничивать, упразднять привлечение торговцев золотом, передавать их коллективу, *организовать последний таким образом, чтобы он мог быть основным раздатчиком кредитов*. Впрочем, Советы, кажется, в данный момент движутся в этом направлении с помощью своих государственных банков и народных кредитов.

6. Для всякой современной экономики не только свобода рынка, но и *свобода промышленности и торговли составляет необходимую атмосферу*. Этатизм и бюрократия, или авторитарное управление промышленностью, законодательная регламентация производства, с одной стороны, административное нормирование потребления, с другой, словом, всякая «военная» экономика, как сказал бы Герберт Спенсер, противоречат «обменной сущности» человека сегодняшнего дня. Этот человек в общем не работает для самого себя, но тем не менее он работает и обменивает лишь для того, чтобы получить наилучший продукт или услугу наилучшим для него образом или чтобы продать свою собственность или свой труд за наиболее высокую цену.

Рынок, производство (напомним, что под этим термином мы по-прежнему понимаем обращение), потребление могут регламентироваться и уже регламентируются на Западе посредством частных договоров, трестов, профсоюзов рабочих и предпринимателей; или же

посредством объединения потребителей (кооперативов); или через соглашения между промышленниками, финансистами и торговцами; или посредством законов и постановлений публичного характера; или через смешанные организации, соединяющие элементы капиталистического треста и государственного предприятия[1].

Но существуют пределы, которые не может преодолеть даже социалистическое общество. Они возникают тогда, когда услуга и продукт, будучи созданы, вместо того чтобы после обсуждения сторонами оплачиваться, просто отнимаются, а также тогда, когда характер, количество и качество предметов потребления, предлагаемых обществу, определяются сверху, а не индивидами или их свободно сформированными ассоциациями (например, потребительскими кооперативами).

*Социалистические общества поэтому смогут быть построены только после и наряду с утверждением некоторой доли индивидуализма и либерализма*, особенно в экономической области. Это положение не вызовет удивления у прудонистов, а среди марксистов удивит лишь тех, кто из безрассудства распространил на сферу потребления понятие коллективного присвоения собственности. Ограничение этого понятия признается даже в кратких «шибболетах»* соответствующих политических партий. Последние предполагают осуществить только «обобществление средств производства и обмена»; а с другой стороны, «коллективное присвоение собственности» не обязательно означает присвоение государством, или тиранию государства, или тиранию большего коллектива над меньшими коллективами, не ставшими собственниками. Наоборот, наряду со свободой индивидов и в дополнение к ней (свободой смены кооператива, профессии, форм потребления и т. д.) остается место и для другой свободы: промышленной и торговой деятельности, осуществляемой самими

---

[1] Можно привести следующие примеры такого рода: немецкие довоенные законы, которые регулировали производство поташа и цены на него в пользу государства и треста по производству поташа; то же самое относится к чилийским компаниям и законам в области использования нитратов; наконец, те смешанные государственно-капиталистические компании, которые закрепили за собой производство нефти и установление цен на нее в Англии (англо-персидская «Ойл Компани», правда, прекращающая сейчас свою деятельность). Во Франции недавно введенная регламентация, неосуществимая и квазибольшевистская, стремится объединить государство, нефтяников и виноделов, устанавливая цены и безоговорочно обязывая производителей и потребителей потреблять «национальный» продукт.

коллективами, кооперативами, профессиональными группами и т. п. Здесь также понятия «свобода» и «коллективный контроль» не противоречат друг другу.

7. *Уважать эти промежуточные коллективы и развивать эти институты, присутствующие отныне в большинстве западных обществ, — вот в чем состоит главное и по крайней мере благоразумное и мудрое дело любой эпохи перехода к социалистическому строю.* Возможно, их необходимо будет сохранить. В частности, гипотезы Дюркгейма относительно моральной и экономической ценности профессиональной группы благодаря большевистскому опыту получили явное подтверждение*. Советы именно потому и потерпели неудачу, что подорвали, разрушили этот организационный элемент первостепенной важности.

Правда, то, что Дюркгейм задолго до других назвал «социализмом институтов», совершенно не обязательно должно быть необходимой и достаточной формой любого социализма. Даже провал большевизма никоим образом не доказывает, что необходимо ждать, пока эти группы смогут стать достаточно сильными и пока полностью завершится их развитие, чтобы попытаться реформировать общества. Но в любом случае в попытке обойтись без этих институтов заключается серьезная ошибка.

Главное, бесспорно, не следует больше представлять себе социализацию (обобществление) в одной-единственной форме: государственной или профессиональной. Ленин признал, что ошибался относительно кооперации[2]. Надежда, возлагаемая им теперь на последнюю, доказывает ошибочность позиции, состоящей в борьбе от имени коммунизма (принудительной кооперации) со свободной кооперацией. Точно так же ошибочными были способ борьбы со всеми свободными институтами и разрушение всех управленческих учреждений.

8. *Российская Новая Экономическая Политика движется в настоящий момент к смеси капитализма, государственного регулирования, административного регулирования, административного социализма, свободных коллективных образований и, наконец, индивидуализма.*

Российский коммунизм перешел от нападения к обороне. Он лишь борется теперь с ремесленной и крестьянской мелкой буржуазией,

[2] Письмо, датированное мартом 1923 г., опубликованное в "Correspondance Internationale".*

которую он создал вопреки своей воле. Он хочет также твердо поддерживать права государства, защищать промышленную коллективную собственность и промышленных рабочих против иностранного капитализма, который он тщетно призывает или к которому он присоединяется, когда может. Занятие, в котором он в некоторой мере преуспевает.

Здесь в сущности социализм лишь наслаивается на современное общество, которое формируется... наконец, со всеми его обычными механизмами: деньгами, кредитами, государством; с индивидуальной собственностью индивидуальных производителей: ремесленников-кустарей и крестьян; с государственной, коллективной или полуколлективной собственностью крупной промышленности; наконец, с настоящими общественными службами.

Таким образом, в своей последней форме коммунистический строй вернулся к тому, что, на наш взгляд, является нормой социализма. С одной стороны, он прибавляет одну форму собственности к другим формам; с другой стороны, по нашему мнению, законно он отбавляет (да позволят нам этот неологизм): он кладет в основу индивидуального, даже крестьянского, владения преобладающее право нации. Последнее в общем и целом представляет собой фиктивное право, в частности, в Англии, где всякое владение собственностью проистекает от королевской власти, а это должно стать правилом в других местах, причем не только фиктивным.

Не будем долго распространяться о том, что не было необходимости настолько революционизировать Россию, чтобы прийти к теперешнему результату, и что можно прекрасно, без особых трудностей, усовершенствовать в этом направлении наши западные общества. Подведем итог: там, как и здесь, *социализм должен состоять не в подавлении всех форм собственности с целью замены их одной-единственной, а в прибавлении к уже существующим правам некоторых других: прав профессиональной группы, локально-территориальных групп, нации и т. п.* Естественно, права, противоречащие новым, вероятно, будут действовать на правовую систему, так как, очевидно, вечное право наследования или индивидуальное право на земельную прибавочную стоимость, например, не могут сосуществовать с социализмом, каким бы он ни был. Впрочем, эти прибавления и упразднения, в самом деле осуществленные Советами, несомненно составляют прочный результат их деятельности. Да поможет им небо сохранить его!

Итак, согласно замечательной формуле, предложенной Эмманюэлем Леви под влиянием Лассаля, «социализм — это капитализм без купленных прав»[3].

## II. Выводы, касающиеся общей политики

Но помимо вопросов, касающихся социализма, есть другие, относящиеся к общей политике, по поводу которых события, связанные с большевизмом, дают нам не только новые возможности проверки прежних знаний, но и новые знания. Речь идет о принципиальных вопросах, обсуждавшихся издавна, со времени основания политических наук и политического искусства, рациональной морали и социальной науки: относительно использования силы и насилия, относительно могущества декретов и законов.

1. *Опасности, заключенные в использовании насилия.* В другом месте[4] мы представили развернутые наблюдения по поводу систематического использования большевиками насилия. Мы вернемся к этому лишь для того, чтобы отметить неудачу его применения. Коммунисты, следуя в данном случае за Жоржем Сорелем[5], сделали из насилия настоящий политический «миф», догмат веры. Третий Интернационал целиком рассматривает его как главный способ революционного преобразования; коммунисты ратуют за него как за средство окончательного осуществления уже совершенной Революции и применения законов, издаваемых диктатором-пролетариатом; но этого мало, оно стало для них чем-то вроде самоцели. Они сформировали нечто вроде огромного идола, посвященного этой «повивальной бабке» обществ (Маркс). Поскольку коммунисты насильственно овладели властью и насильственно ее осуществляют, поскольку к тому же это была не импровизация, а постоянный элемент большевистской программы, они сделали из использования насилия безусловный признак пролетарского движения и Революции. Они признают существование коммунизма только там, где есть насилие и террор.

Коммунисты спутали повивальную бабку и новорожденного. В сущности, за завесой высоких слов они лишь отстаивают свои собственные методы правления. Но эти методы являются не спе-

[3] Capital et Travail (Cahiers du Socialiste).

[4] Observations sur la Violence. La vie socialiste, 1923.

[5] См. его «Размышления о насилии».

цифически коммунистическими, а специфическими российскими, византийскими, древними. Насилие коммунистов, их своеволие, интриги сначала победили, затем они удерживались у власти благодаря террору, полиции и шпионажу; но они посчитали, что тем самым их теории подтвердились и приняли собственное насилие за выражение и чудодейственную силу всемогущей новой социальной Республики; они уверовали в то, что это оно утверждает новое общество; поэтому они отстаивали его в своем Третьем Интернационале.

Редко в истории какая-нибудь партия и теоретики партии ошибались так сильно по поводу самих себя. На самом деле то, что в России сотворило насилие, — лишь новая политическая форма. То, что большевики навязали российскому народу, – это не новое общество, а новое государство, российское государство. И действительно, в данном случае мы видим, что правительство, некоторое меньшинство утверждается и может утверждаться с помощью силы и насилия. В этом отношении насилие как нормальный метод побеждало везде, победило и у большевиков, и мы не считаем, что его применение было совершенно пагубным.

Но большевистское насилие, будучи неизбежным противовесом прежнему насилию царей, сотворило добро только в той мере, в какой оно разрушило прежнее зло. Само по себе оно было новым злом. Ведь, удалив из социального здания всякого рода гниль, оно также уничтожило целые стены и под их обломками раздавило множество важных идей. Оно убивало также и людей.

Напрасно станем мы искать, что позитивного создало большевистское насилие вне политики. Наоборот, можно с уверенностью сказать, что именно оно привело Советы к разрухе. Даже если допустить, что насилие против контрреволюционеров было правомерным, преступление большевиков состояло в его использовании против всей нации. Возьмем насилие, благодаря которому, как утверждалось, удалось заставить повиноваться трудящихся города и деревни, физического и умственного труда. Оно породило результат, противоположный тому, на который надеялись. Вместо того чтобы поставить на ноги экономику, новое общество, оно лишь помешало их организации. Во-первых, из-за духа сектантства большевики преследовали, убивали, ссылали и ссылают до сих пор всех социалистов, которых рассматривали как умеренных по сравнению с собой. Таким образом они лишили себя естественных союзников. Для социальной революции ее сторонники никогда не бывают лишними. Во-вторых, дисциплина, которую большевики навязали пролетариям и крестьянам, была поистине дурацкой.

Нежелание трудиться и участвовать в обмене, постоянный обман – вот что они породили. По приказу хорошо не работают, разве что перед лицом вражеской угрозы, да и то едва ли. «Хороший труд дружит только с миром», — гласит старинная поговорка; добавим, со свободой, так как рабство и крепостничество никогда не отличаются высокой производительностью. Строжайший приказ и насильственные меры для его исполнения вызывают раздражение, страх, побуждают к использованию хитрости слабых, стремящихся уклониться от труда, или же толкают к пассивному сопротивлению и лени тех, кто знает, что с ними не смогут слишком сурово обращаться, и кто надеется утомить хозяев, даже если последние тысячу раз правы. Насилие большевиков вызвало общее уменьшение численности нации, ее производительных сил и творческого потенциала.

В противовес этому «новая экономическая политика» коммунистов привела их, как мы видели, к известному успеху. Медленно, после террора российские революционеры дают народу возможность шаг за шагом разрабатывать свои нравы и законы. Они переходят к «новому этапу»; признают они это или нет, они находятся на третьей фазе Революции, когда насилие используется уже только для защиты данного строя и когда этому строю дают возможность создаваться. Нам хорошо известно, что в тот самый момент, когда пишутся эти строки, внутренняя политика в Москве еще колеблется между различными тенденциями и группировками.

Но, возможно, коммунисты дойдут еще и до четвертой фазы (пожелаем и помолимся, чтобы так оно и произошло), фазы, когда они будут уже применять насилие не для самого насилия, а для того, чтобы законы свято соблюдались. В ноябре 1923 г. избираются первичные Советы с целью скорого созыва общероссийского съезда и образования нового двойного Исполнительного Комитета: Всероссийских Советов и Федерации Советских республик. Кажется, «Коммунистическая партия» позволила «беспартийным» быть представленными небольшим числом делегатов. Пойдет ли она и дальше этим путем? Постепенно она сможет дать народу возможность самому спокойно заниматься его делами через Советы или каким-нибудь иным избранным им путем. Ведь в этой смягченной политической атмосфере, на этой бесконечно менее насильственной и тиранической фазе «новой политики» произошло настоящее российское возрождение. Можно сказать, что Россия вновь начинает жить ровно в той мере, в какой вновь расцветают мир, порядок и взаимное доверие.

Эта противоположная тенденция влечет за собой мораль спокойствия и законности, и мы в данном случае можем сказать: «Насилие легитимно только через закон, через законный порядок, который оно устанавливает; само по себе оно не может быть порядком и тем более объектом веры и доверия». С одной стороны, в хорошей политике не должно существовать иного принуждения, кроме принуждения законов, а сила должна служить только применению правовых санкций; с другой стороны, новый социальный порядок может быть установлен только в ситуации порядка и в атмосфере энтузиазма. Создатели будущих обществ поэтому правильно сделают, если будут прибегать к насилию только в самых крайних случаях. Насилие – это враг труда, разрушитель надежды, веры в себя и в другого, т. е. того, что с необходимостью заставляет людей трудиться. Существует множество невидимых уз, которые связывают индивидов в общество, которые формируют договоры, доверительные отношения, кредиты, *res et rationes contractae**. Это тот чернозем, в котором может зарождаться и расти искреннее стремление угождать другим, тем, кому верят.

Вся российская жизнь последних шести лет доказывает: террор не может связывать людей между собой, воодушевлять их; он заставляет людей прятаться, замыкаться в себе, убегать и избегать друг друга, терять рассудок и не работать: *Metus ac terror sunt infirma vincula caritatis* – «Боязнь и устрашение – плохие скрепы для любви» – такова формула Тацита[6], которую следует повторить в связи с опытом первого социалистического правительства в истории. Они в крайнем случае могут поддерживать существование государств и тираний, но они не могут создать у людей ни милосердия, ни любви, ни, если угодно, самопожертвования. Не существовало, однако, такого общества, которому бы в большей мере необходимо было внушать эти позитивные чувства, чем то, которое претендует быть обществом трудящихся, жертвующих собой друг ради друга.

Подобные общества никогда не будут построены на чисто материальной силе. Рискуя прослыть старомодными вещателями общеизвестных истин, мы считаем необходимым решительно вернуться к старым греческим и латинским понятиям caritas, которое мы так плохо переводим теперь словом «милосердие» (charité), φίλον и κοίνον[7] и той необходимой «дружбы», той «общности» (communauté), которые составляют неуловимую и тонкую сущность гражданской общины.

[6] Жизнеописание Агриколы, 32, речь Калгака, британского вождя.

[7] Платон, Законы, 697 с*.

2. *Опасности, заключенные в политическом фетишизме, слабой действенности законов.* Насилие само по себе не только было целиком разрушительным, но даже когда оно сопровождало закон, оба они часто оказывались несостоятельными; в самом деле, во многих случаях большевики использовали насилие на законном основании, для реализации законов, своих законов. Но несомненно, что даже закон, опирающийся на насилие, оказывается бессильным, когда он не поддерживается нравами или не сообразуется с достаточно прочными традиционными социальными практиками.

Таким образом, помимо насилия причиной поражения большевиков является их политический фетишизм. Их опыт убедительно доказывает справедливость этого второго политического урока. В действительности они создавали законы: «приказы», «указы»*, декреты, постановления народных комиссаров, ЦИК (Исполнительного комитета) или законы съездов Советов; независимо от того как публичное право в России именует закон, большевики, бесспорно, издали и даже кодифицировали социальные нормы, которые заслуживают имени закона. Хотя мы отметили их бессилие и непоследовательность в отношении законодательства, мы не стали отмечать это относительно законодательной власти, легальных органов национального суверенитета. В течение последних шести лет в России не было другого государства, кроме государства коммунистов; они выступали как постоянное правительство своей страны; можно даже сказать, что они слишком точно следовали тем старым византийским традициям, прямым наследником которых был российский самодержец и согласно которым закон есть лишь «дело Государя». Они опирались, по крайней мере три года из шести, на регулярную выборную власть, Всероссийский съезд Советов. Многие придерживаются иной точки зрения, но это чистое лицемерие. Полемистам из Европы и Америки, стран, где умеют устраивать плебисциты и где умеют фальсифицировать результаты выборов, не пристало утверждать, что все российские выборы — это фарс. Они являются более честными, чем, например, выборы в [. . .]. Всероссийский съезд Советов и Исполнительный Комитет Советов уже являются машинами для тирании и выражения классовых интересов не больше, чем были основанные на избирательном цензе конституционные парламенты до всеобщего избирательного права. Когда первичные выборы станут тайными и свободными; когда перестанут предоставлять преимущество в три четверти мандатов в Советах городов по сравнению с сельскими Советами; когда комму-

нисты, правительственные, городские, народные комиссары откажутся от практики, достойной испанских касиков и бритоголовых фашистов; когда свобода собраний и свобода печати будут восстановлены, тогда законодательные институты и власть Советов будут равноценными многим другим. Они уже равноценны институтам и власти большинства наций, не достигших уровня зрелости наших.

Но весьма примечательно, что даже эти легитимно существующие законы оказались относительно неспособными создать коммунистическое общество. Прежде всего, те, которым заставили подчиниться, почти целиком были законами запретительными, а не теми, которые относятся к управлению и регулированию повседневной жизни и производства. В большинстве случаев действия, противоречащие закону, на самом деле сдерживались главным образом страхом перед насильственными мерами и суровыми санкциями; в остальных случаях закон нетрудно было соблюдать, потому что он предписывал не то, что делать, а то, чего не делать. Внешне позитивные законы в действительности могут быть отрицающими; таковы, например, законы об обобществлении. Их в России соблюдали, потому что они состояли скорее в разрушении определенных форм собственности, торговли и договорных отношений, чем в создании новых, и потому, что сторонники этих легальных форм были побеждены в войне классов. Всегда легче не делать, чем делать что-нибудь. Эти люди идут по пути наименьшего сопротивления. Например, декреты Советов, применяющие великий принцип: «Кто не работает, тот не ест», в действительности весьма просты: они состоят лишь в том, чтобы давать наименьшие или ничтожные продовольственные пайки бывшим буржуа; законы такого рода могут внедряться и без великого морального принципа, но при этом они являются чисто негативными.

Напротив, там, где закон должен был заставить совершать некие действия, особенно в административной, управленческой областях, он оказался бессильным. Рабочие комитеты, национальные тресты, советская администрация на всех уровнях и, в частности, на уровне городов; потребительские коммуны; Экономический Комитет Народных Комиссаров* — все эти различные экономические учреждения Советов не смогли справиться со своими функциями. Трудовые талоны, потребительские талоны, бумажные рубли, последовательно запускавшиеся в обращение, все эти средства последовательно обесценивались, пока наконец «червонец»*, обеспеченная золотом валюта, энергично защищенная Советами, не избежала в конце концов этого

доведения до абсурда. Пустыми оказались обещания в области образования, искусства, здравоохранения, производства продовольствия, машин и технического оснащения. Невозможно перечислить все, что должны были сделать, задумывали, думали, что делают, или верили, что сделали, Советы или коммунисты, что они время от времени пытались сделать и что они не завершили. Число их разнообразных и неудачных попыток приводит в ужас.

Допустим, что во всем этом безграничном бессилии есть что-то специфически российское, поскольку наши друзья не обладают достаточным организаторским и исполнительским талантом. Но следует констатировать, что, хотя большинство поставленных целей в целом и в отдельности достойны всяческого уважения и отчасти, по крайней мере на наш взгляд, вполне достижимы, законы, посредством которых народные комиссары стремились их достичь, оказались неприменимыми или непримененными. Эти законы натолкнулись на неспособность одних и на нежелание других. Что может быть лучше рабочего контроля? Но нужно еще, чтобы коллектив рабочих умел осуществлять его. Что может быть проще и рациональнее, чем коммуны потребителей, нечто вроде принудительного потребительского кооператива? Но ею еще нужно управлять, ее нужно снабжать; необходимы также подходящий персонал и надежные клиенты, которые, обязавшись в ней участвовать, вероятно, не будут запасаться в ней всем. Есть ли что-нибудь более демократическое и справедливое, чем целостное образование, даваемое каждому ребенку сообразно его достоинствам? Но где были преподаватели, школьные учителя и соответствующие учреждения и каковы были программы? И даже кто были эти дети? Их набирали главным образом в городах и в среде лжепролетариата – коммунистической партии; в конечном счете не было сделано почти ничего.

Коммунисты, будучи наивными социологами, думали, что приказ свыше, Закон, могут творить, как Слово Божье, из ничего, *ex nihilo*. Одержимые революционными мечтаниями, они задумали переделать человеческое общество, копируя Учредительное собрание и Конвент во Франции. Они серьезно ошиблись. Французские революционеры почти не выходили за пределы возможного и были готовы к выполнению своей задачи: Потье воспитал их в правовом отношении; Кондорсе приобщил их к педагогике; Карно, Монж* направляли их в области промышленности, искусств и ремесел. Они строили общество не на пустом месте и не из чего попало; у них были для этого материаль-

ный капитал и моральная сила; у них был весь необходимый состав руководителей, и они опирались на воодушевление народа, патриотичного, обладающего здравым смыслом, уже достаточно богатого, просвещенного и приобщенного к культуре.

У коммунистов не было ни требуемых капиталов, ни нравственности, ни умений. Вот почему, несмотря на их насилие, твердость, энергию и удаль, несмотря на их политическую власть, они потерпели поражение.

Необходимо вновь и вновь повторять, что закон не творит, он санкционирует. Декрет может предписывать какие-то правила действия, но он не может ни создать его, ни даже беспрепятственно создать для него мотивы. Государство и закон более принуждают и ограничивают, чем вызывают стремление к чему-либо. Иногда закон может выражать, санкционировать и заставлять уважать, он может возвышать социальную практику. Создает он ее крайне редко, в чистой политике, чтобы определить чье-либо верховенство... И, кроме того, существуют исключения. В действительности большинство норм публичного или административного права состоит в защите или, самое большее, в указании агента исполнения либо правила выполнения какого-то дела; они не состоят в четких распоряжениях относительно необходимости какого-то действия. Последнее относится к компетенции индивидов; даже будучи министрами, комиссарами, чиновниками или солдатами, они являются лишь служителями общества или хранителями закона. Действие, экономическое, нравственное или другое, само по себе не предписывается и не осуждается; оно совершается, и именно из практики проистекает правило. Вот почему бесплодными были прекраснейшие законы, которые не развились сами собой из деятельности. Вот почему закон является действующим только тогда, когда за ним есть мораль, которую он санкционирует, и определенный тип мышления, которую он выражает; когда активно живущее общество выражает в ритме своей жизни надежды, ожидания, энергию, нравственную мудрость, практические и технические умения, которыми оно владеет.

«Трудовые талоны» невозможно навязать обществу, верящему только в золото; то или иное искусство не имеет никакой ценности для грустных, необразованных или изолированных друг от друга людей, живущих в отдаленных деревнях, и мы приводим здесь лишь отдельные примеры провалов коммунистического режима. Законы можно реформировать только вместе с нравами, и даже нравы можно

реформировать только в той мере, в какой технические и эстетические навыки, склонность к труду и тем более потребности изменились сами по себе. Возможно, даже действовать через закон и отталкиваясь от закона и морали — значит действовать менее быстро и менее надежно, чем предоставить действовать времени и самим вещам. Большая часть законов должна, следовательно, отставать от нравов. Когда некоторые из законов опережают их, они могут лишь создать среду, в которой новые поколения, порывая со старыми практиками, разработают новые формы деятельности. В этом случае закон действует лишь в долгосрочной перспективе; он должен оставлять длительное время для деятельности, чтобы породить какие-то результаты. Итак, не будем больше верить во всемогущество государства и законов; вера в законодательное чудо должна быть изгнана из политики наших современных обществ. Это искусство еще не знает тех чудесных целительных средств и поразительных хирургических операций, которые наши врачи уже осуществляют на своих пациентах.

Необходимо, следовательно, прекратить повторять, что «взятие политической власти» есть панацея от всех зол. Под «взятием власти» Прудон и сам Маркс до 1846 г. понимали просто всеобщее избирательное право и народное законодательство. Позднее марксисты признали, что всеобщее избирательное право есть лишь инструмент, лучший инструмент. Но уже на протяжении 60 лет социал-демократии живут иллюзией, что трудящиеся классы, вооруженные этим правом и наконец убежденные, завоюют власть и с этой прекрасной вершины будут диктовать законы Социальной Республики трудящихся. Большевики, будучи марксистами-романтиками, лишь разделили с социалистами это заблуждение; они оказались рабами старой теории; они уверовали в то, что политическая власть, закон, декрет, при условии, что они будут их издавать, смогут выковать новое общество. Это глубокое заблуждение! Политическая власть является и будет необходимой трудящимся, основная часть которых хочет организовать нацию; но этой власти недостаточно; нужно, чтобы сами трудящиеся были готовы и чтобы они по крайней мере имели представление о своих инструментах; особенно важно, чтобы их ментальность была адекватной. Ведь вот, пожалуйста..., даже столь сильное государство, как большевистское, не смогло заставить столь слабое нравственно и умственно общество, как Россия, подчиниться его законам.

Необходимо, чтобы философ, моралист и политик вместе с социологом тщательно изучили этот факт сам по себе. Закон Советов

был силен в своей собственно законодательной, административной, политической области; он был способен создать государство и даже определить некоторые права; он смог к тому же отменить право наследования и провозгласить, что оно может иметь место только при арендном владении землей. Но Закон Советов оказался бессилен: отменить золотые деньги или установить взамен другие; организовать коллективное производство там, где смогли создать лишь индивидуальное; заменить принудительные организации институтами, основанными на свободной ассоциации, такими как кооперативы; ликвидировать рынок. Либо этому противодействовали слишком сильно укоренившиеся привычки, либо здесь проявилось отсутствие материально-технических возможностей. Бесполезно давать деревне мотор, если не дать ей одновременно бензин и механика. Остается отметить в связи с этим, что из всех областей социальной жизни область экономики и техники легче, полнее и яростнее всего избегает влияния политики и даже морали. Речь не идет о том, что экономика, смешиваемая часто с техникой, имеет доминирующее значение; мы уже указали на это заблуждение. Но это разные области, независимые от тех, к которым принадлежит закон. Он может санкционировать в этих сферах только реальные состояния, регулировать в них определенные права; он ни к чему не может принуждать: ни деньги, ни кредиты, ни накопления не могут быть навязаны; не может также навязываться коллективная ассоциация трудовых усилий; барщина — это противоположность труду, на который идут радостно или даже по экономическим соображениям. В экономике, так же как и в технике, закон может лишь разрушать на какое-то, пусть даже не очень длительное, время; изобрести что-либо он не может. Он может запретить пользоваться какой-то валютой, но не может обеспечить другую; он может отменить использование какого-нибудь инструмента, но он не может ни изготовить его заранее, ни часто даже доставить его. Вот почему закон не должен предшествовать ни нравам, ни тем более экономике и технике, он должен следовать за ними.

### III. Выводы, касающиеся политического метода

Изучающий политику должен, следовательно, испытывать некоторый скептицизм по отношению к этому искусству, если он попытается построить его теорию. Еще больше, чем в медицине, он стеснен очень узкими границами. В тысячах случаев государственный деятель бывает бессилен, потому что невежествен; порой, даже когда он ясно

осознает причины или когда его оценки верны, он знает и чувствует свое бессилие. Во всяком случае необходимо, чтобы политический деятель и теоретик, даже рискуя быть непопулярными, почаще смиренно объявляли о своей слабости, о физической, интеллектуальной или нравственной немощи. Нет ничего более бесчестного, чем реклама политических партий, которые все объявляют себя способными дать нациям счастье. Ничто, например, не могло, мы видим это теперь, слишком поздно, предотвратить разорение России. Вина большевиков, ликвидаторов этого краха, состояла в том, что они уверовали, сказали и заставили верить, что в этой безграничной нищете и через гражданскую войну они создадут богатство, тогда как богатство может родиться только из многих лет труда и мира...

Еще об одном уроке. Немногие теории оказались более поколебленными ужасными событиями последнего десятилетия, чем теория «исторического материализма». Дело в том, что ей был изначально присущ один изъян, который она, впрочем, разделяет с некоторыми другими политическими учениями. Нужно всегда опасаться всякой софистики, состоящей в придании первостепенного значения тому или иному ряду социальных явлений. Ни политические, ни моральные, ни экономические явления не занимают господствующего положения ни в каком обществе, тем более это относится к применяемым к ним знаниям и умениям. Все это в сущности представляет собой лишь понятия и категории нашей еще инфантильной социальной науки, и различия между ними относятся к области пустых словопрений. Деньги, явление экономическое, чеканятся нацией, категорией политической, и мы испытываем к ним доверие, они внушают веру, и их предоставляют в кредит, представляющий собой явление одновременно экономическое и моральное или даже скорее относящееся к сфере сознания, привычки, традиции. Каждое общество с его моралью, техникой, экономикой и т. п. есть единое целое. Политика, Мораль и Экономика суть просто элементы социального искусства, искусства жить вместе.

Стоит это понять, и сразу окажутся бессмысленными все эти идейные противоречия и споры о словах. Социальная практика — вот единственный предмет совместной деятельности моралиста, экономиста, законодателя. Точнее, нет смысла говорить о трех разных видах специалистов в этом искусстве. Тот, кто хочет преуспеть в нем, не должен ни давать законам опережать нравы, ни критиковать от имени универсальной морали или чистого практического разума техниче-

ские, экономические и умственные привычки народа. Последние можно исправить, только заменив их другими привычками, внушенными другими идеями и чувствами и, главное, другими действиями, успех которых позволяет формировать их. Искусство искусств: «τεχνή, τεχνής ὑπερφεροῦσαή» говорил Софокл о тирании. Политика в самом высоком смысле слова должна, следовательно, не только оставаться очень скромной, но и никогда не отделяться от своих сестер, Морали и Экономики, с которыми она в сущности тождественна.

Старая мечта Сократа о гражданине, мудром, экономном, добродетельном блюстителе закона, а главное, осмотрительном и справедливом, таким образом, по-прежнему дает нам образец человека действия. Следуя этому образцу, ответственный политический деятель будет гораздо ближе к практической истине, чем если он будет поддаваться тем вспышкам цинизма и материализма, тем проявлениям лжи, насилия, которым часто аплодируют легкомысленные толпы, реакционные или революционные в зависимости от времени и места. В настоящий момент в России, Италии, Испании, может быть, завтра в Германии государственные перевороты, акты политического насилия и самоуправства покажутся успешными, но это лишь дрожь, конвульсии, лихорадка и симптомы серьезных болезней социального организма. У этих несчастных народов нет будущего; оно принадлежит нациям, в которых просвещенные граждане смогут с пользой избрать способных, честных и сильных представителей и тем не менее непрерывно их контролировать. Ведь никто лучше народа, если он разумен, не знает его интересов и его мыслей.

Все эти политические нравоучения социолога, возможно, покажутся слишком конкретными или слишком неопределенными; одни покажутся слишком точно говорящими о том, что возможно и невозможно сделать в наших современных нациях; о других покажется, что они чересчур абстрактно и прекраснодушно проповедуют кротость, миролюбие, предусмотрительность социалистам и различным партиям Прогресса.

Не стоит, однако, заблуждаться. Эти конкретные соображения вполне уместны; есть по крайней мере одна вещь, для которой российский коммунистический эксперимент может оказаться полезным: научить нации, которые захотят реформироваться, каким образом они должны это делать и каким образом они не должны это делать. Им необходимо будет сохранить рынок и деньги; им необходимо будет развить все возможные коллективные институты; им необходимо

будет не создавать несовместимости между свободными ассоциациями и коллективизмом, так же как и между правом объединений, включая право большинства, и индивидуализмом. Эта «социологическая оценка» имеет, таким образом, двойственное значение, которое мы стремились ей придать: научное, так как это описание наших современных обществ, и в связи с одним из них мы видим здесь существенные элементы, без которых ни одно общество теперь не может обойтись; практическое, так как мы очищаем здесь социалистические учения от некоторых афористических категорических сентенций, от некоторых утопических взглядов и иллюзий относительно всемогущества партий и классов.

Вместе с тем наши призывы к осторожности отнюдь не предназначены для того, чтобы обосновать необходимость ослабить или затормозить практическую деятельность. Нужно, чтобы была сила, поставленная на службу закона; возможно, нужно будет, наверняка нужно будет ее использовать, так как гражданские законы, как и религиозные, не заставляют признавать себя всеми в равной мере. Социальные демократии, то есть те, которые именем своего права и своих интересов захотят контролировать свою экономику, не будут стадами баранов с пастырями, умеющими стричь шерсть и выбирать тех баранов, которые будут съедены. К тому же их деятельность, хотя и будет свободной от насилия, не будет обязательно вялой и замедленной. Но не будем увлекаться пророчествами. Осторожность часто диктует необходимость двигаться быстро, перепрыгивать препятствия, ломать препятствия в надлежащее время, и она же может столь же часто советовать выждать, подождать, чтобы формы социальной жизни, которые должен санкционировать закон, созрели. Всем этим мы хотим сказать, что, если необходимая политическая власть не самодостаточна, насилие само по себе должно быть лишь «последним аргументом» законов.

## IV. Выводы, касающиеся политической логики

Но нам могут сказать, что эти выводы, относящиеся к социальной политике и другим областям, не те, что мы ждали от социолога. Они не решат вопроса, который задают все: «Большевистский эксперимент доказал или опроверг социализм?» Нам могут сказать: «Вот важное учение, социализм, коммунизм, если угодно, подвергнутое испытанию фактами; вы говорите нам, как оно должно быть очищено, но вы не говорите, истинно оно или ложно. Вы его считаете, как коммунисты,

победившим или, как либеральные и реакционные теоретики, побежденным?»

Отвечаем, хотя наш ответ может показаться наивным, бесполезным или слишком оторванным от борьбы партий: «События в России не подтверждают и не опровергают социализм».

Предположим, что коммунистам удалось бы навязать Социальную Республику их мечты (чего они не сделали); что бы это доказывало? Что в одной нации, едва пробудившейся для общественной жизни и индустриального развития, можно установить социалистический строй или, точнее, против капиталистического строя можно принять такие меры предосторожности, что последний станет невозможен. Или же этот успех доказал бы, что после национальной социальной революции (и некоторой дозы капитализма, идущего из-за границы и необходимого в процессе ожидания всемирной революции) сильное социалистическое правительство может уменьшить ее опасности до минимально возможной величины. Именно это в общем пытается теперь сделать нэп (новая экономическая политика). Или еще: констатируя, что мировая и гражданская войны, последовавшие затем блокада и установление коммунизма довели Россию в экономическом отношении до уровня, который можно назвать нулевым, если начертить кривую динамики национального богатства; затем, милостиво и без всяких оснований допуская, что эта Россия скоро возродится, заживет полнокровной жизнью и расцветет; воображая, кроме того, что это воскресение произойдет целиком под знаком коммунизма, мы могли бы сделать вывод, что там, где уничтожено все и все начато вновь с нулевого уровня (и это в стране, простирающейся на континенте, который природа одарила безграничными и разнообразными ресурсами и на котором проживает огромное, хотя и негустое для такой территории, население), в этих в целом чрезвычайных условиях молодое и сказочно богатое потенциально общество может позволить себе роскошь разрухи с последующем коммунистическим строем.

Успех социализма или, точнее, коммунизма в Москве ничего бы не доказывал в пользу нашего социализма. Старые индустриальные демократии с мощным капитализмом; с крупной буржуазией, управляющей общественным мнением и время от времени делающей необходимые уступки; с многочисленной мелкой буржуазией; с крестьянами, которые часто богаты и в значительной своей части являются собственниками; с вполне благопристойным рабочим классом, вдохновляемым идеалами вполне буржуазной благопристойности, — такие

демократии не склонны ни к диктатуре, ни к коммунизму. Главное, они не склонны возвращаться к простой и элементарной жизни, что, несмотря на многообразную обманчивую видимость, сделала Русская революция, где одерживает верх крестьянин и где рушится гнилое и тонкое здание пышной аристократии слабого капитализма старого строя.

Наши крупные нации Европы и Америки уже не склонны к столь рискованным авантюрам, к разрушению гражданского сообщества для того, чтобы получить возможность построить его заново. Это возможно только в России. Ни одна из этих наций не встретила бы так отважно, безрассудно и мужественно, как это сделала Россия, ужасы блокады и голода, чтобы противостоять иностранной интервенции и шуанам. Они рассматривают социализм как хранителя национального богатства, как лучшего управляющего благами, которые необходимо сохранить, а не как архитектора страны Икарии.

И наоборот, относительная неудача коммунизма в России ничего не доказывает ни за, ни против социализма в наших западных обществах. Во-первых, если когда-нибудь социализм добавит свои суперструктуры к устройству наших обществ или изменит его самим своим присутствием, то это произойдет не посредством насилия, не в результате катастрофы, которые могут оказаться лишь случайностями. То, что он создаст, будет построено всем понятной, осознанной деятельностью граждан. Во-вторых, эти граждане будут принадлежать не только к классу промышленных рабочих, даже там, где он составляет большинство, хотя еще и отчасти несознательное; они будут принадлежать ко всем другим непаразитическим классам, которые окажут рабочим свою совместную помощь. Таким образом, то, что оказалось невозможным для российских несчастных мужиков и «товарищей», окажется, может быть, осуществимым для образованных и разумных членов наших самых скромных профсоюзов, кооперативов, муниципальных советов. Этот аргумент обычно используется нашими западными коммунистами, обещающими «массам», которые якобы за ними следуют, лучшую и более легкую революции, чем русская. Хотя он скрывает важный изъян и признает преждевременным российский эксперимент, он точен. Это верно: ничто в российском эксперименте не позволяет доказать, что завтра английская лейбористская партия, легальная политическая партия, родившаяся из массовой, организованной, образованной демократии, не сможет победоносно осуществить свою программу, может быть, хотя бы частично. Этот пример, когда он будет

существовать, окажется, бесспорно, более заразительным и полезным, чем та авантюра, в которую российские коммунисты на какое-то время втянули всю нацию, которой они управляют.

Кроме того что наши нации отличаются от российской своим составом, этот состав ежедневно становится все более способным организовать социальную и индустриальную демократию в придачу к демократии политической. Они не только обладают несомненной юридической зрелостью, но и достигли уже совершенно иной стадии экономического и психического развития, и с этой стадии они смогут двинуться дальше для реализации вещей, невозможных для россиян. Возможно, они теперь находятся даже ближе к цели, чем русские, которые пошли как будто по короткому, прямому, прямолинейному и легкому пути Революции; но в действительности это путь опасный, головокружительный и, вероятно, ведущий в пропасть. Социализм, если мы его верно понимаем, должен состоять в организации рынка, кредита, обращения и впоследствии, не изначально, не сразу, производства. Доказательство этого положения дает сам российский опыт. Именно к этому теперь приходят коммунисты новой экономики с их «орг», организациями[8] самого разного уровня, всякого рода национальными трестами, государственными и народными банками и т. д. Таким образом, мы скажем: «Такое общество, как Великобритания, где у государства и общественных корпораций имеется гигантская собственность; где муниципальный и административный социализм уже давно популярен; где движения фондов различных форм социального и частного страхования превосходят экономику всей республики Советов; где тресты организуются и организуют промышленность; где рабочий класс и общественность уже настолько готовы к индустриальной национализации шахт, что она была предложена в национальном арбитраже[9], такая нация обладает совершенно иными возможностями в отношении социализма, чем бедная аграрная Россия». В Англии можно будет даже легко национализировать значительную часть земли, потому что речь пойдет чаще всего о том, чтобы отменить явно не очень прочное с моральной точки зрения владение знати, церкви и корпораций; здесь можно будет вполне реализовать преобладающее

---

[8] Для обозначения этого они не нашли ничего, кроме французского слова. Например, «внешторг» (организация для торговли с заграницей), «опторг» и т. п.

[9] Арбитраж судьи Санки, 1920.

и совершенно законное право собственности короля. В такой стране можно будет легко национализировать шахты вместе с землей, с которой они связаны в праве; можно будет национализировать, сохранив их индустриальный характер, железные дороги, которые государство уже контролирует. Можно будет, вероятно, также с пользой сгруппировать и другие отрасли промышленности, организовать их в национальном масштабе, как это уже предлагают просвещенные промышленники и чиновники[10], против безработицы, против кризисов и т. д. И тогда различие между этой организацией и социалистической станет совсем незаметным.

Позволим себе помечтать на мгновение. Если бы Германия [...], каких рубежей она бы уже достигла? Ее государственный социализм, ее муниципальные, провинциальные и общегосударственные предприятия, социальное страхование, капиталистические вертикальные и горизонтальные организации, «картели», «тресты» и «концерны», ее рабочие профсоюзы, кооперативы, еще держащиеся на плаву в невыразимом хаосе, все в ней имело тенденцию к организации.

Кто сможет сказать еще, какое влияние на общество окажут отмена или ограничение во времени и в степени родства права наследования? Кто сможет сказать, какие результаты не могли бы иметь эти и другие так называемые реформы, являющиеся в действительности собственно Революцией, то есть безжалостное перераспределение нечестно добытых прав?

Итак, Русскую Революцию не надо ни предлагать в качестве примера для подражания, ни выставлять в качестве пугала. Там все развертывается не в тех плоскостях, в каких находимся мы здесь, на Западе. Мало что из происходящих там событий опровергает или подтверждает какие бы то ни было учения, которые у нас объединяют различные интересы, разнообразные и изменчивые мнения граждан.

***

Завершится эта оценка большевизма одним предостережением социолога, обращенным к широкой публике. На этот раз речь идет о простом уроке логики и здравого смысла, который необходимо извлечь из изложенного.

Из всех рассуждений и доказательств политические в наибольшей степени наполнены идолами племени и площади*, пропитаны «этосом

[10] В том числе сэр Линден Макасси, г-н Пибус и др.

и патосом»*, предрассудками и страстями, которые все искажают. Кроме того, подобно речам адвокатов, они строятся вокруг какого-то «дела», а не на основе фактов или доводов. Поэтому дискуссии в области политики состоят в постоянном софистском смешении права и факта, как в судебном заседании.

Но среди рассуждений, постоянно используемых как в Советах, так и в различных парламентах и конгрессах, есть одно, которое должно быть упразднено прежде всего: это рассуждение по аналогии, исторической или политической. Рассуждают обычно от одного прецедента к другому. Врач поступает так же и поэтому часто совершает ошибки, но у него нет другого способа расчета, пока он ждет, когда биология и патология в конце концов его просветят. Но в политике такая ошибка почти не имеет оправданий. Здесь не позволено рассуждать только по принципу *de homine ad hominem.* А вопрос, подобный тому, который перед нами часто ставят, предполагает, что можно переносить выводы об одном коллективном индивиде на другого, например от России на Францию, и наоборот. Существует смутное представление о том, что общества — это не особые индивиды, и что можно на основании некоего прецедента предписывать общезначимые рецепты, которые могут служить членам другого общества. Думая так, мы глубоко заблуждаемся. Общества — это индивиды, часто весьма деятельные и устойчивые. Так, те общества, которые составляли евреи, собравшиеся вокруг Храма, или же несчастные полинезийские туземцы на островах Чатем предпочли погибнуть, чем отказаться от своих табу. Мало коллективных образований, мало цивилизаций более странным образом индивидуализированы, более отличны по характеру от других народов, чем огромная однородная масса великороссов, весьма древняя и по-прежнему очень молодая. Понятия возможного и невозможного различны для них и для нас. Только тогда, когда имеется известное единообразие в уровне материального прогресса, известное психическое и умственное единство и, главное, определенное возрастное равенство некоторых наций, можно пытаться переносить в них, как это сделали римляне и Наполеон, институты одной страны в другую. Будем же остерегаться таких ошибочных исторических и политических рассуждений. Весьма распространенный вид учености, свойственный журналистам, далек от достоверности и вводит в заблуждение; ученость дипломатов, политиков и юристов не менее опасна: она пропитана историей и напичкана слишком большим количеством прецедентов.

Необходимо, однако, привыкнуть больше не рассуждать, погружаясь в прошлое и находясь где-то около настоящего; нужно стремиться рассуждать по каждому вопросу так, как если бы он существовал сам по себе и в единственном роде и пытаться прямо и через ощущение социального начала находить его практическое решение.

Ходячие политические рассуждения ошибочны еще в одном отношении. Чаще всего они продолжают опираться на чрезмерный рационализм последних веков, который в данной области не был скорректирован хорошим экспериментальным методом. Схоластика, еще и теперь находящая прибежище на факультетах права и в аргументации политических партий, в социальной и политической областях, стремится все объяснить с помощью дедукции. Общества для нее являются лишь идеальными вещами, идеями индивидов; сами по себе эти общества базируются на Идеях и Принципах. Эти принципы известны, их метафизически переводят словами, оканчивающимися на «изм»: капитализм, социализм, индивидуализм, эгалитаризм, национализм и др.; их можно изготовить сколько угодно. У общества не остается другого занятия, кроме применения этих принципов, а их законы не должны иметь иного основания, кроме реализации этих идей и систем. Еще более восхитительным образом они могут менять эти принципы. Так учат в университетах, говорят и дискутируют в парламентах, научных журналах и многолюдных собраниях. Софисты из самых разных партий наслаждаются вволю тем, что противопоставляют один принцип другому, одни «измы» другим «измам», а подлинные интересы оказываются этим скрытыми. Немного ошибок были более пагубными, чем эта, и если этот скромный труд сможет еще раз предостеречь против подобных форм аргументации, то наша цель будет достигнута. Не существует никаких исключительно капиталистических обществ, и, безусловно, не будет никаких обществ чисто социалистических. Не существовало обществ, которые были бы только феодальными, только монархическими или только республиканскими. Реально существуют лишь такие общества, которые обладают определенным режимом или, точнее (что еще сложнее), системами режима, обладающими более или менее ярко выраженными характеристиками, режимами или системами режимов экономики и политической организации; они обладают определенными нравами и ментальностями, которые можно более или менее произвольно определить через преобладание той или иной из этих систем или того или иного из этих институтов. Вот и все. Точно так же, например, можно определить характер какого-

нибудь человека, сказав, что он раздражителен; но это не значит, что его сердце не функционирует так же, как сердца других людей. Можно даже сказать, что общество, существо с тысячами параметров, среда существования живых и мыслящих сфер, испытывает воздействие всякого рода противоречивых и разнонаправленных течений: одни продолжают двигаться из глубин прошлого, даже доисторического; другие связаны с событиями, которые медленно формируются теперь, даже без ведома тех, кто завтра будет их активной силой или пассивным объектом, извлекут из них пользу для себя или станут их жертвами. В обществах ничего не происходит так, как в изысканных силлогизмах юристов или в софизмах, звучащих на площадях.

Пора с этим покончить: эти дискуссии о терминах на «изм» — лишь игра слов или партийные игры. Когда-то шли бои между империями и церквями из-за прибавления *que* к *filio**. Борьба между догмами была лишь видимостью, случайным и преходящим элементом; сущностью, фактом, истинной целью была битва как таковая. Теперь вокруг социальных догматов происходят волнения в находящихся в упадке режимах, паразитических классах (благодаря праву наследования и денежным интересам), косных массах, с одной стороны, и, с другой стороны, среди несчастных пролетариев или тех, кто, уже будучи лучше обеспечен, хочет добиться еще лучшего, среди демократических и независимых народов или тех, которые еще находятся в зависимом состоянии и под властью тирании. Прогресс состоит уже в том, что теперь общественная проблема обсуждается сама по себе, как таковая, и к ней уже не примешивают больше ни метафизику, ни религию, как это делалось еще совсем недавно. Но этого прогресса недостаточно; он необходим еще и в другом. Политика станет рациональным искусством лишь тогда, когда она откажется от этой метафизики, когда она в должной мере откажется от этих слов на «изм» (капитализм, либерализм и другие подобные им) и от всех этих субстанциалистских умствований. Тогда она, в свою очередь, окажется вне всякой системы. Тогда она, безусловно, постоянно сможет или будет пытаться применять к каждой проблеме, как это делает инженер (слово «инженер» происходит от слова «изобретательный», «искусный»), решение, которое подсказывает точное осознание фактов и восприятие, если не достоверное знание, действующих в них законов.

Впрочем, эта детская и опасная догматика исчезнет, может быть, раньше, чем мы думаем. Почти все современные политические школы много хвастают своим реализмом. Реализм российской новой эконо-

мики недалек от того «социализма без доктрин», который, возможно, является наилучшим.

Во всяком случае, необходимо, чтобы философ, социолог, моралист предоставили другим отвечать за те режущие и резкие формулы и плохо сконструированные понятия, которые целиком начинены страстями и так часто толкают общества на авантюры. Их роль состоит в том, чтобы научить других людей мыслить непритязательно и практически, без претензий на систему, без предрассудков, без предвзятых чувств. Нужно, чтобы мыслители научили народы использовать свой простой здравый смысл, который в данном случае в политике есть также ощущение социального или, иначе говоря, справедливого.

Могут сказать, что этот вывод слишком непритязателен, носит слишком логический и наставительный характер. В слове «справедливость» политики подозревают идеологию. Но это они любят использовать высокие слова; это они складывают в системы поспешные обобщения. Они плохие идеологи. Пусть же они научатся «хорошо мыслить». Пример России их пугает. Будем надеяться, что он поможет им сделать усилие в направлении логичного мышления и разумной социальной практики.

# КОММЕНТАРИИ

**О некоторых первобытных формах классификации.**
**К исследованию коллективных представлений**
De quelques formes primitives de classification.
Contribution à l'étude des représentations collectives.

Впервые опубликовано в журнале L'Année sociologique. T. 6. (1901–1902). P., 1903. Перевод осуществлен по изданию: *Mauss M.* Oeuvres, t. 2. P., Ed. de Minuit, 1969.

К с. 55.

* *Коллективные представления* – одно из основных понятий социологии Э. Дюркгейма и его школы. В наиболее развернутой форме концепция коллективных представлений была изложена в его статье «Представления индивидуальные и представления коллективные», опубликованной в журнале "Revue de Métaphysique et de Morale" (т. 6, май 1898) и затем перепечатанной в неоднократно переиздававшемся сборнике работ Дюркгейма «Социология и философия» *(Durkheim E.* Sociologie et philosophie. P., 1924). См.: *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995 (3-е изд., доп. и испр. М., 2008).

Коллективным представлениям, по Дюркгейму, присущи основные признаки любого социального факта: они, во-первых, существуют вне отдельных индивидуальных представлений, во-вторых, навязываются индивиду, носят обязательный для него характер. Обосновывая автономию коллективных представлений и их несводимость к представлениям индивидуальным, Дюркгейм прибегает к аналогии с последними. Подобно тому как индивидуальные представления несводимы к порождающему их материальному субстрату, не зависят постоянно от своей физико-биологической основы, но, раз возникнув, обретают относительную самостоятельность, так и коллективные представления, будучи результатом деятельности определенным образом ассоциированных индивидов и взаимодействия индивидуальных представлений, воздействуют друг на друга, вступают между собой в различные комбинации, образуют реальность *sui generis* и в значительной мере развиваются по своим собственным законам.

Коллективные представления выступают в форме обычаев, языковых правил, религиозных верований, нравственных и правовых предписаний, научных понятий и т. д. В целом понятие коллективных представлений в интерпретации Дюркгейма и его последователей выражает три аспекта социокультурной реальности: 1) социальные и групповые нормы; 2) социальные и групповые ценности; 3) категории познания, которые, впрочем, также выступают как своего рода социальные и групповые ценности и нормы. Соответственно понятие коллективных представлений в работах Французской социологической школы характеризует тройственную функцию: нормативную, ценностную и когнитивную. В данной работе внимание авторов сосредоточено главным образом на зависимости когнитивной функции коллективных представлений от нормативной и ценностной функций, а также (главным образом) от строения и формы социальных групп.

К с. 57.

* *Naturvölker* — термин, обозначающий народы, находящиеся на ранних стадиях исторического развития, – был введен в немецкоязычную литературу И. Г. Гердером в 1784 г. Понятие Naturvölker сформировалось под влиянием идей французских просветителей (прежде всего Ж.-Ж. Руссо) о первобытности как идеальном состоянии человека и человечества, живущих по законам природы и в гармонии с ней.

К с. 62.

* *Коннубиум* — общее обозначение системы матримониальных обменов между двумя или более группами, в данном случае — фратриями.

К с. 84.

* *Чуринги* — священные тотемические предметы у австралийских аборигенов; главным образом продолговатые куски дерева и камня с орнаментом, символически изображающим тотемических предков и эпизоды их жизни.

К с. 99.

* *Gentes* и *subgentes* (лат.) (множ. число от *gens* и *subgens*). *Gens* — в Древнем Риме совокупность семей, носивших одно и то же имя и происходивших от общего предка. Начиная с Л. Моргана, слово приобрело более широкое значение и в этнографической науке стало обозначать группу индивидов, ведущих свое происхождение от одного общего предка по мужской линии.

К с. 108.

* *Геомантия* — прорицательская практика, состоящая в разбрасывании пыли, земли или камней, в нанесении наугад точек на почве и последующем истолковании образовавшихся таким образом фигур.

К с. 110.

* *Гносис* — центральное понятие гностицизма, совокупности религиозно-философских течений поздней Античности и Средневековья («гностические религии»): манихейства и дуалистических средневековых ересей (павликиане, богомилы, катары и др.). Для гностицизма характерны трактовка человека как центра мироздания и дихотомическое (душа и тело) или трихотомическое (духовное, душевное, телесное) разделение человека. Согласно гностицизму, посредством познания своего «Я» (гносиса) возможны познание мира, преодоление разорванности, расщепленности человека и мира, восстановление гармонии бытия.

* *Каббала* — мистическое направление в иудаизме, объединившее идеи неоплатонизма, гностицизма и иудаистскую символическую интерпретацию Библии.

**Обязательное выражение чувств**
**(Австралийские погребальные словесные ритуалы)**
Expression obligatoire des sentiments
(Rituels oraux funéraires australiens)

Впервые опубликовано в Journal de psychologie, 18, 1921. Перевод осуществлен по изданию: *Mauss M.* Oeuvres, t. 3. P.: 1969, Ed. de Minuit, 1969.

К с. 125.

* Дюма, Жорж (1866–1946) — французский психолог и медик, специалист в области психологии эмоций. Участие Мосса в «Психологическом трактате» под редакцией Дюма [*Dumas G.* (éd.). Traité de psychologie. Vol. 1–2. P., 1923–1924] символизировало переход Французской социологической школы от решительного отбрасывания психологических интерпретаций социальных явлений (например, у Дюркгейма — в исследованиях самоубийства, религии и т. д.) к стремлению сочетать социологические объяснения с психологическими и в связи с этим — к сотрудничеству социологии и психологии. Эту же линию продолжил виднейший представитель школы Морис Хальбвакс (1877–1945), который в своем исследовании самоубийства, в отличие от Дюркгейма, рассматривал взаимодействие социальных и психических факторов этого явления (*Halbwachs M.* Les causes du suicide. P., 1930). Тот же подход он осуществил в работах о памяти (Les cadres sociaux de la mémoire. P., 1925. La mémoire collective. P., 1950; 1997).

Одновременно во Франции происходило и встречное движение — от психологии к социологии, к исследованиям социальных факторов развития психики. При всех различиях в понимании общества и психики эта тенденция объединяла таких ученых, как Ш. Блондель, П. Жане, Ж. Полицер, А. Валлон.

К с. 126.

* Герц, Робер (1881–1915) — один из представителей молодого поколения дюркгеймовской школы, погибший на фронте во время Первой мировой войны. Специалист в области социологии религии и фольклора. Статьи Герца, среди которых, в частности, «К исследованию коллективного представления о смерти» (1907) и «Преобладание праворукости» (1909), вошли в посмертно изданный Моссом сборник его работ "Mélanges de sociologie religieuse et de folklore" (P., 1928).

К с. 128.

* Погребение у австралийцев состояло из двух, иногда нескольких этапов. На первом этапе обычно происходило воздушное погребение (на помосте, дереве и т. п.). На втором этапе, когда труп сгнивал, останки зарывали в землю. Практиковались и другие способы и обряды погребения, отделенные друг от друга различными временными интервалами.

К с. 131.

* *Апотропей* (букв. «отвращающий беду») — талисман, которому в Античности приписывали свойство оберегать от влияния враждебных сил и изгонять злых духов.

**Опыт о даре**
**Форма и основание обмена в архаических обществах**
Essai sur le don.
Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.

Впервые опубликовано в журнале "L'Année sociologique". Seconde série. T. 1 (1923 – 1924). P., 1925. Перевод осуществлен по изданию: *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P.: Presses Universitaires de France, 1950; текст уточнен по 8-му парижскому изданию 1983 г.

К с. 134–136.

* 41 Давая оружие и одежду,
Друзья должны доставлять друг другу удовольствие;
Каждый знает это из своего собственного опыта.
Те, кто обмениваются подарками,
Дольше всего остаются друзьями,
Если дела идут успешно.

42 Следует быть другом
Для своего друга
И отвечать подарком на подарок;

Следует отвечать
Смехом на смех
И обманом на обман.

44 Ты знаешь, что, если у тебя есть друг,
Которому ты доверяешь,
И если ты хочешь добиться успеха,
Надо слить твою душу с его душой,
И обменяться подарками,
И часто ходить к нему в гости.

45 Но если у тебя есть другой, ложный друг.
Которому ты не доверяешь,
И если ты хочешь добиться успеха,
Надо говорить ему приятные слова,
Но скрывать свои мысли
И отвечать обманом на обман.

46 Так же и с тем,
Кому ты не веришь
И в ком подозреваешь притворство.
Надо улыбаться ему,
Но говорить не то, что думаешь:
Ответные подарки должны быть подобны подаркам полученным.

48 Щедрые и доблестные
Счастливы в жизни;
Они ничего не страшатся.
Но трус боится всего;
Скупой всегда боится подарков.

145 Лучше не просить,
Чем жертвовать чрезмерно (богам):
Подарок данный всегда ждет ответного подарка.
Лучше не подносить даров.
Чем чрезмерно раздавать их.

К с. 139.

* Дави, Жорж (1883–1976) — один из наиболее активных и ортодоксальных приверженцев и пропагандистов идей Дюркгейма, профессор социологии в Сорбонне, действительный член Академии моральных и политических наук. Его труды касаются главным образом проблем социологии права и политики.

Наиболее оригинальная работа Дави — «Вера в клятву: социологическое исследование проблемы договора» (La foi jurée: étude sociologique du problème du contrat. P., 1922), — посвящена анализу происхождения договорного права. Книга Дави «От кланов к империям» (1922), написанная в соавторстве с египтологом А. Море, вышла в русском сокращенном переводе под названием «На заре истории» (М., 1925).

К с. 143.

* *Asking festival* (англ.) — «праздник прошения». Обычай эскимосов района между Беринговым проливом и устьем Юкона. Праздник проходил ежегодно во второй половине ноября, когда рыба покидает мелководье, и люди завершают сбор зимних припасов. В первый день праздника переодетые охотники и старшие мальчики с шумом обходили дома селения, всюду получая пищевые подарки. На следующий день происходил церемониальный обмен главным образом между мужчинами и женщинами — с помощью специально избранного посланника, имеющего при себе прутик с висящими на нем шарами, которыми он помахивал во время переговоров. Мужчины собирались в церемониальном помещении, и каждый из них мог отправить посланника к какой-нибудь женщине с просьбой отдать ему что-либо. Женщины через того же посланника сообщали, что они хотели бы получить взамен. Когда посланник выполнял поручения, мужчины расходились по домам и приносили в церемониальное помещение требуемые предметы; затем то же самое делали женщины. Церемониальный обмен совершался через того же посланника. Если требуемой вещи у кого-либо не оказывалось, обычай предписывал раздобыть ее как можно скорее. Отказ выполнить просьбу вызывал презрение окружающих.

К с. 147.

* *Парафернальное имущество* — имущество жены, не вошедшее в состав приданого.

К с. 150.

* Речь идет о работе Р. Герца «Грех и искупление в первобытных обществах». См.: Revue d'histoire des religions, 86. P., 1922. P. 1–60.

К с. 156.

* *Asking stick* (англ.) — «палка прошения» у эскимосов; прутик, с конца которого свисают три шарика. Палка использовалась как символ приглашения племени на праздник и вручалась специальным посланником.

К с. 161.

* *Do ut des* (лат.) — «Даю тебе, чтобы ты дал» (формула при обменной сделке).

* *«Гвинейская пшеница»* — название сорго в некоторых районах Франции.

К с. 162.

* *Арабская садака, древнееврейская цедака* — обычаи взаимопомощи, благотворительности и милосердия в исламе и иудаизме.

* *Мишна* («Повторение») — древнейшая часть Талмуда, содержащая толкование Пятикнижия и составленная в период с IV в. до н. э. до конца I в. н. э. Окончательная редакция Мишны приписывается раввину Иегуде Ганаси, жившему во второй половине II в. н. э.

К с. 164.

* «Все эти карты, которые теперь составляют...». Имеются в виду работы немецких этнологов-диффузионистов Л. Фробениуса (1873–1928) и Ф. Гребнера (1877–1934), подчеркивавших ведущую роль внешних влияний, заимствований и миграций в развитии культуры. Свои утверждения диффузионисты обосновывали с помощью картографирования различных культур, «культурных кругов» и распространения отдельных элементов культуры.

К с. 170.

* Анализ этих понятий Аристотель дает в четвертой книге «Никомаховой этики» (1119в23 – 1121ав, 1122а17 – 1122в18). См.: *Аристотель.* Сочинения, Т. 4. М., 1983. С. 122–124, 127–128.

К с. 174.

* *Фидеикомисс* — в Древнем Риме поручение наследователя наследнику передать какое-либо имущество (также называвшееся фидеикомиссом) третьему лицу, указанному наследователем.

К с. 175.

* *Форматив, оформитель основ* (лингв.) — служебная часть слова (приставка, суффикс или окончание).

* *Редупликация, удвоение* (лингв.) — повторение буквы для обозначения долгого качества гласного, удвоение слов, слогов.

К с. 176.

* *Клаузула* — отдельная статья в правовом акте, содержащая одно из условий договора.

К с. 177.

* Леви-Брюль, Люсьен (1857–1939) — известный французский философ, социолог и этнолог, близкий к школе Дюркгейма. Наиболее известные его

работы вышли в серии «Труды Социологического ежегодника», издававшейся Дюркгеймом. Леви-Брюль широко использовал дюркгеймовскую концепцию «коллективных представлений», а основная его идея (ставшая знаменитой) о принципиальном различии первобытного («дологического») и цивилизованного мышления в определенной мере, несомненно, также сформировалась под влиянием школы, особенно некоторых базовых положений работы Дюркгейма и Мосса о первобытных классификациях. Тем не менее считать его участником школы Дюркгейма нет оснований. Сам Леви-Брюль не относил себя к сотрудникам школы. Это видно хотя бы из того, что, подчеркивая важное значение работ школы в формировании своей концепции, он говорил о ней в третьем лице. (См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 5.) Устанавливая связь между типом социальной системы и типом мышления, Леви-Брюль несомненно вдохновлялся идеями социологии познания Дюркгейма. Однако для последнего, так же как и для Мосса, связь, устанавливаемая Леви-Брюлем, носит чересчур абстрактный характер, а главное, неадекватно описана. Дюркгеймианцы упрекали его за невнимание к конкретным первобытным обществам, к многообразным различиям между ними, с одной стороны, и к существованию преемственности в мышлении «дикаря» и «цивилизованного» человека — с другой. Дюркгейм и его последователи, отвергая наличие особого «дологического» мышления, напротив, доказывали, что современное научное мышление уходит своими корнями в мышление первобытных племен, исторически вырастает из него. Именно таков один из основных выводов книги Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».

Согласно Леви-Брюлю, «партиципация» («сопричастность») наряду с мистическим характером составляет основную черту «дологического» мышления. Она состоит в недифференцированности, синкретичности мышления, в безразличии к логическому закону противоречия, в возможности одного и того же объекта быть самим собой и чем-то иным, находиться одновременно в различных местах и т. д.

К с. 178.

* *Opening gift* — «открывающий дар», т. е. дар, с которого начинается обмен подарками.

К с. 180.

* *Arrival gifts* — подарки, вручаемые гостями по прибытии.

К с. 184.

* *Sollicitory gifts* — дары, посредством которых добиваются ответных даров.

К с. 185.

* *Big cowrie shell* – большая раковина каури, выполнявшая функцию денег в некоторых районах Азии и Африки.

К с. 191.

* *Jesup Expedition* – так называемая Джезуповская экспедиция (по имени видного финансиста и мецената, одного из основателей и Президента Музея естественной истории в Нью-Йорке Морриса К. Джезупа), организованная Ф. Боасом в 1897–1902 гг. в северные районы Тихоокеанского бассейна. Научные результаты экспедиции были опубликованы в многотомной серии монографий под общим названием "Jesup North Pacific Expedition. Memoirs of the American Museum of Natural History".

* *Чилкат* (от названия индейского племени) – накидки из пуха горных коз.

К с. 195.

* Симиан, Франсуа (1873–1935) – экономист и социолог, входивший в состав основного ядра школы Дюркгейма. Работы Симиана посвящены главным образом проблемам заработной платы и цен, а также методологии социальных наук.

К с. 200.

* *Auctoritas* (лат.) – здесь: право собственности, владения.

К с. 207.

* Здесь, видимо, имеется в виду морская выдра, калан, или морской бобр (Lutra vulgari).

К с. 211.

* *Nexum* – формальный договор между кредитором и должником, согласно которому должник гарантировал возврат долга, ручаясь своей личной свободой.

К с. 214.

* *Корробори* – праздник у австралийских аборигенов.

К с. 215.

* *Sacra* (здесь) – имущество храмов в Древнем Риме.

К с. 222.

* Легенда о перстне Поликрата. Древнегреческий тиран с острова Самос Поликрат (VI в. до н. э.) принес в жертву Фортуне (греческая Тихе), богине счастья, случая и удачи, свой перстень, бросив его в море. Поскольку ранее Фортуна слишком часто к нему была благосклонна, он опасался ее возможного каприза и надеялся сохранить таким образом ее расположение. Однако во

внутренностях рыбы, пойманной для его стола, Поликрат вновь обнаружил свой перстень: Фортуна отвергла его жертвоприношение, и с тех пор жизнь его была полна несчастий; в конце концов он был убит. Старинное сказание о перстне Поликрата нашло отражение в поэме Ф. Шиллера «Поликратов перстень».

К с. 225.

* *Сваямвара* — индийский обычай выбора невестой жениха из нескольких претендентов.

К с. 229.

*Мейе, Антуан (1866–1936) — выдающийся французский лингвист, специалист в области сравнительного индоевропейского языкознания и отдельных языковых семей. Мейе применял принципы социологии Дюркгейма в своих трудах, рассматривая языковые явления как социальные факты. Он активно сотрудничал в школе Дюркгейма и опубликовал в «Социологическом ежегоднике» статью «Как изменяется смысл слов», содержащую обоснование социологического подхода к эволюции языка (*Meillet A.* Comment les mots changent de sens. L'Année sociologique. T. 9. P., 1905).

Леви-Брюль, Анри — представитель младшего поколения школы Дюркгейма, специалист в области социологии права, сын Люсьена Леви-Брюля.

Ювелен, Поль — участник дюркгеймовской школы, специалист в области древнеримского права.

К с. 231.

* *Wadium* — поручительство.

* *Festuca notata* — жезл, которым касались раба в знак его отпущения на волю.

* Имеется в виду рецензия автора на книгу американского этнолога П. Радина об индейцах племени виннебаго (*Radin P.* The Winnebago Tribe. Wash., 1923), опубликованная в том же номере «Социологического ежегодника», что и «Опыт о даре».

* *Stipulatio* — торжественное обещание одной из договаривающихся сторон выполнить то или иное условие договора; обеспечение, выплачивавшееся истцом для поддержания иска и покрытия издержек в случае проигрыша дела.

* *Stipulus* — торжественно обещающий.

* *Firmus* — стойкий, крепкий, сильный.

* *Defixus* — твердо изрекающий, проклинающий.

К с. 232.

* *Nectere, obnectere* — связывать, налагать обязательство; отдать должника в рабство заимодавцу.

* *Tradita* — переданная.

* *Accipiens* — получатель.

* *Nexus* — связанный, зависимый.

* *Emptus* — покупатель.

* *Acceptus* — получатель.

* *Damnatio* — обязанность что-либо внести, заплатить; осуждение, приговор, проклятие.

* *Mancipatio* — формальная передача, приобретение в собственность; юридически оформленная купля-продажа.

* *Nexo mancipioque* — на основании *mancipatio.*

*Emit mancipioque accepit* — купил и получил в собственность (определенные предметы на основании соответствующих обрядов).

* *Damnatus, emptus, nexus* — обязанный, взявший, связанный.

* *Tradens* — передающий.

* *Solutio nexum* — освобождение должника из долгового рабства вследствие уплаты долга.

* *Hanc tibi libram primam postrematamque* — букв.: «Это тебе первые и последние весы» — формула, сопровождавшая удар по весам медью (деньгами) и означавшая окончательный и необратимый характер сделки.

* *Aes flatum* — чеканная монета.

К с. 233.

* *Квириты* — официальный титул невооруженных римских граждан в отличие от военных.

К с. 234.

* *Familia* — (здесь) рабы или имущество, принадлежавшие семье как части рода (*gens*), также называвшейся *familia.*

* *Pecunia* — часть скота, движимое имущество и деньги, принадлежавшие к *res nec mancipi* (см. далее).

* *Res mancipi* и *res nec mancipi. Mancipium* в Древнем Риме: все формы собственности, индивидуального обладания (включая обладание лицами, находившимися в кабальной зависимости), а также торжественный способ передачи собственности и других прав из рук в руки (см. выше *mancipatio*).

К *res mancipi* относились объекты, на которые распространялось наиболее развитое право собственности, *mancipium.* Они составляли предмет гражданского оборота и включали в себя недвижимую собственность, рабов, рабочий скот.

*Res nec mancipi* — все прочие вещи, на которые существовало менее развитое право собственности и которые не были предназначены для обмена (одежда, оружие, домашняя утварь, рабочие орудия), а обычно переходили из рук в руки по наследству.

* *Familiae appellatio... in res* и *in personas diducitur* — слово *familia...* распространяется на вещи и на лица.

* *Familiae erciscundae* — иск о разделе наследуемого семейного имущества.

* *Super pecunia tutelave suae rei* — касательно имущества (денег) и опеки своего добра.

* *Super familia pecuniaque* — касательно имения (семьи) и имущества (денег).

* *Familia* уподобляется *res* и *substantia* — (здесь): рабы уподобляются вещам и пище.

* *Familia rustica* и *urbana* — сельские и городские рабы.

* *Теренций: "Decem dierum vix mini est familia".* — «Едва на десять дней достанет моего добра». Комедия Публия Теренция (196–159 гг. до н. э.) «Сам себя наказывающий», стих 909.

* О различении *familia pecuniaque*, подтвержденном *sacratae leges...* — «о различении понятий "имение — семья" и "имущество — деньги", подтвержденном нерушимыми (священными) законами...»

* *Famelo in eituo* — состояние (родовое) и имущество. Приводим полный текст надписи: «Состояние и имущество, не включенное в цензорские списки, должно быть конфисковано». (*Цветаев И. В.* Сборник оскских надписей с очерком фонетики, морфологии и глоссарием. Киев, 1877. С. 47). Оскский язык, на котором исполнена эта надпись, — язык осков (опиков), италийских племен, населявших с конца II тысячелетия до н. э. южную и среднюю часть Италии. Относится к италийской подгруппе (оскско-умбрийская языковая ветвь) индоевропейской семьи языков.

К с. 235.

* *Veteres* — старые.

К с. 236.

* *Aeterna auctoritas* — бессрочное право на владение.

* *Коммодат* — договор о ссуде, согласно которому ссудодатель передавал ссудопринимателю в безвозмездное пользование вещь, с тем чтобы последний возвратил ее в условленный срок или по окончании пользования.

* Акт *traditio res* — акт передачи вещи из рук в руки в полную собственность.

* *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto.* — «Над тем, что будет украдено, право собственности (у бывшего владельца) пусть будет вечным» (формулировка отсутствия срока давности для краденого).

* *Permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet.* — «Мена порождает обязательство с момента передачи вещи».

* *Re obligamur cum res ipsa intercedit.* — «Мы обязуемся вещью (или: вступаем в вещное обязательство) вследствие передачи самой вещи».

К с. 237.

* *Nunquam nuda traditio transfert dominium.* — «Передача сама по себе никогда не передает собственности».

* *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur.* — «Права собственности передаются при передаче с последующим переходом в собственность в порядке давности, а не по договору».

Павел Юлий (Julius Paulus), римский юрист III в. Автор многочисленных трудов в области права.

* *Reus* — ответчик, обвиняемый; сторона в иске или в договоре.

* *Voti reus* — исполнитель обета.

* *Reus qui voto se numinibus obligat* — «*Reus* — это тот, кто связал себя обетом перед богами».

* Эквивалент *reus* — *voti damnatus.* — «Эквивалент ответчика — связанный обетом».

К с. 238.

* *Rei omnes quorum de re disceptatur.* — «А ответчики — это все, о чьем деле идет судебное разбирательство». Здесь имеет место этимологизирование, связывание слов reus (ответчик) и res (судебное дело).

* *Pro utroque ponitur.* — «Используется для обозначения того и другого».

* *Alteruter ex litigatoribus* — любой из участников тяжбы.

* *Reus stipulando est idem qui stipulator dicitur,... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit.* — «*Reus* при устном договоре (стипуляции) — это тот же, кто именуется стипулятором (требующим обязательств)..., а *reus* за обещание — это тот, кто сам от себя что-нибудь пообещал другому». Речь идет о двойственности понятия *reus:* при *stipulando* он истец, а при *promittendo* — ответчик.

* *Корреалитет* — обязательство между должником и несколькими сокредиторами (называвшимися *correi*) или кредитором и несколькими содолжниками (также называвшимися *correi*). Каждый из сокредиторов имел право потребовать от должника уплату всего долга, а каждый из содолжников был обязан уплатить кредитору весь долг.

К с. 238–239.

* *Damnatus* — связанный (обетом), букв. проклятый.

* *Nexus* — связанный (долговым обязательством).

* *Aere obaeratus* — обремененный долгами.

К с. 239.

* *Magister, minister* — руководитель, помощник.

* *Emptio venditio* (*emptio et venditio*) — купля-продажа, один из видов договора по римскому праву.

* *Venum duuit* (лат., арх. форма) — «продал».

* "*Quoniam Lex XII, T., emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*". — «А потому Закон XII таблиц под словом "купля" понимает всякое отчуждение».

* *Fiducia* — разновидность залога, при котором вещь передавалась лицу с условием, что после того, как требования получателя будут выполнены, он возвратит вещь.

* *Mancipatio. . . propria alienatio rerum mancipi.* — «Манципация. . . в собственном смысле — это отчуждение предметов, относящихся к *res mancipi*, т. е. людей (рабов и сыновей), рабочего скота, земли».

* *Manumissio* — юридическое оформление освобождения раба господином.

К с. 240.

* *Manus* — рука.

* *Jus civile* — совокупность законов и обычаев, регулировавших в Древнем Риме частные отношения между гражданами (в отличие от *jus praetorium* — права, устанавливавшегося эдиктами преторов, и *jus gentium* — права, представлявшегося римлянами как общечеловеческое, годное для всех); внутригосударственное право.

* *Sanos, noxis solutos* — здоровых, без порчи.

К с. 241.

* *Reddit pretium, reddere* — отдает цену, отдавать (оплачивать).

* Фест Секст Помпей — римский грамматик II–III вв. Известен извлечениями из не дошедшего до нас труда Веррия Флакка "De verborum significatu" («О значении слов») — словаря римских древностей с объяснением слов времен Августа.

* *Abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere.* — «"По отнятии" означает "по изъятии" или "по лишении", ибо древние говорили *emere* вместо *accipere*, "покупать" вместо "получать"».

* *Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere* — «*Emere*, что ныне значит "покупать", древние принимали за "брать"».

* *Mutui datio* — взаимная передача чего-либо во исполнение обязательства при заемной сделке.

* *Licitatio* — предложение цены на публичных торгах или аукционе.

* *Licitati in mercando sive pugnando contendentes* — торгующиеся при купле либо состязающиеся в единоборстве.

К с. 242.

* В русском издании см.: *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т. 1–2. М., 1886.

К с. 243.

* *Dana-dharmakathanam* (санскр.) — «рассказ о законе дара».

К с. 245.

* *Халахала* (санскр.) — вид смертельного яда.

* *Dhanada* (санскр.) — даритель богатства; *vajin* (санскр.) — герой.

* Среди «интегрированных» обществ, т. е. обществ, так или иначе поглотивших кланы и политико-семейные группы, Мосс предлагал проводить различие между народами (этническими образованиями), с одной стороны, и нациями — с другой. У народов, согласно Моссу, централизованная организация может сочетаться с удаленными или весьма отличными от нее частями. Примерами такой глобальной организации, промежуточной между племенем и нацией, могут служить доэллинские общества или страны с мусульманским, китайским, индусским и малайским правом. К этой же категории относятся чрезвычайно обширные, но недостаточно структурированные и интегрированные империи. Что касается нации в собственном смысле, представляющей собой наиболее современную форму глобальных обществ, то Мосс определяет ее как общество, интегрированное в моральном и материальном отношении, с постоянной центральной властью, четко очерченными территориальными границами и относительным экономическим, моральным и культурным единством населения, сознательно входящего в состав государства и подчиняющегося его законам.

Воззрения Мосса на проблему нации представлены в его отдельных заметках, опубликованных после его смерти А. Леви-Брюлем под общим заглавием «Нация» в 3-й серии «Социологического ежегодника» в 1956 г. Впоследствии они были переизданы в 3-м томе собрания сочинений Мосса (*Mauss M.* Oeuvres, 3. P., 1969. P. 573–625).

К с. 248.

* *Швапака* — «варящий собаку», собакоед, одно из уничижительных названий «неприкасаемого».

К с. 249.

* *Гатха* (санскр.) — букв. «песня»; один из поэтических жанров в древнеиндийской литературе.

* *Шлока* — двустишие с 16 слогами в строфе, наиболее распространенный размер в древнеиндийской (санскритской) эпической поэзии.

К с. 250.

* *Веда магов* — «Атхарваведа», или «Веда заклинаний», содержащая различные заговоры, заклинания против несчастий и злых сил природы. См. в рус. переводе фрагменты в: Атхарваведа. Избранное. М., 1976.

К с. 256.

* *Ausgabe* — расход, траты.

*Abgabe* — вручение; продажа (ценных бумаг на бирже).

*Angabe* — задаток.

*Hingabe* — передача во владение, уступка, жертва.

*Liebesgabe* — дар, подарок; подаяние, пожертвование.

*Morgengabe* — послесвадебный подарок мужа, вручаемый наутро после первой брачной ночи.

* *Trostgabe* — компенсирующий дар.

* *Widergeben* — отдавать обратно.

* *Wiedergeben* — возвращать (долг).

* *Leihen* — одалживать, ссужать; брать взаймы.

*Lehnen* — поддерживать.

*Lohn* — заработная плата; награда.

*Bürgen* — ручаться, отвечать (за кого-либо или за что-либо).

*Borgen* — брать взаймы, давать в долг.

К с. 258.

* *Handgeld* — задаток.

К с. 259.

* *Талья* (франц. *taille*) — здесь: разновидность поставки некоторых товаров (главным образом хлеба и мяса) в долг или кредит. При этой форме торговли на палочке, которая разделялась на две части, затем соединявшиеся между собой, продавец и покупатель делали насечки для обозначения количества поставленного и полученного товара. Одна часть оставалась у поставщика, другая — у получателя. Наличие таких двойных насечек удостоверяло факт и количество поставок.

* *Throw the gage* — биться об заклад. *Throw the gauntlet* — бросить перчатку, бросить вызов.

* *Амфиболия* — двусмысленность, двойственность значений слов, смешение понятий.

К с. 260.

* *Золото Рейна.* В германо-скандинавской мифологии и эпосе («Старшая Эдда», «Сага о Вёльсунгах», «Песнь о Нибелунгах» и др.) — клад с золотыми сокровищами, принадлежавший нибелунгам. Среди сокровищ находилось кольцо, на которое было наложено проклятие: всякий, кто им завладеет, погибнет. Клад переходил из рук в руки и всем его обладателям приносил смерть. Мотив «проклятого золота» был положен композитором Рихардом Вагнером в основу его тетралогии «Кольцо Нибелунга» (1853–1874).

Хаген (Хегни) — герой «Песни о Нибелунгах» и других эпических произведений, родич королей Бургундских, предательски убивший короля нидер-

ландского, повелителя нибелунгов Зигфрида и утопивший клад нибелунгов в водах Рейна.

К с. 263.

* *Эмерсон, Ральф Уальдо* (1803–1882) — американский писатель, философ, моралист. Эссе Эмерсона о подарках имеется в русском переводе. См.: *Эмерсон Р.* Эссе. Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1986. С. 340–344.

К с. 265.

* *Пиру, Гаэтан* (1886–1946) — французский экономист и политический деятель. Мосс, вероятно, имеет в виду статьи Пиру «Рабочий контроль над производством» (Revue d'économic politique, 1922), «Проблема коллективного трудового договора во Франции» (Revue internationale du travail, 1922) и «Экономический облик послевоенной Франции» (Revue des études coopératives, 1924).

К с. 266.

* ***Вещное право*** — субъективное гражданское право, объектом которого является определенная вещь. В соответствии с вещным правом его субъект имеет возможность владеть, пользоваться, распоряжаться вещью. К числу вещных прав относятся право собственности, право оперативного управления, право пользования. Элементы вещного права характерны и для некоторых обязательственно-правовых отношений: залога, найма, хранения и др.

*Обязательственное право* — совокупность юридических норм, регулирующих права и обязанности, вытекающие из добровольного соглашения между гражданами. На ранних этапах исторического развития вещное право и обязательственное право составляли единое целое. Реальная власть кредитора над должником, мужа и отца — над женой и детьми уподоблялась собственности на вещи. В свою очередь, вещи наделялись личностными чертами, и распоряжение ими, как и домашними животными, рассматривалось как аналогичное управлению зависимыми людьми (должниками, членами семьи и т. д.).

К с. 267.

* *Юбилей* — праздник у древних римлян, устраивавшийся через каждые 100 лет («столетние игры»). Во время юбилеев совершались молитвы богам-покровителям о процветании всего римского народа; в течение трех дней и ночей давались различные представления в храмах и других общественных местах.

* *Литургия* (здесь) — государственная повинность в древнегреческих полисах в форме оплаты некоторых значительных государственных расходов, которую несли богатые граждане, а также метеки (чужеземцы и рабы, отпущенные на волю). Целями литургии были смягчение противоречий между

богатыми и бедными и укрепление экономической и военной мощи полиса. Литургия была распространена также в эллинистическом и римском Египте, в Римской империи и Византии.

* *Хорегия* — один из видов литургии, состоявший в оплате хоров во время театральных представлений.

* *Триерархия* — самая дорогая и обременительная литургия, состоявшая в снаряжении военного корабля — триеры (судна, на котором гребцы располагались в три яруса).

* *Сисситии* — общественные трапезы у древних греков, возникшие в эпоху господства родового строя и сохранявшиеся в полисах. Сисситии способствовали сближению граждан полиса, развитию социальной сплоченности.

* *Эдилы* — должностные лица в Древнем Риме, в обязанности которых входили устройство общественных игр, надзор за строительством и содержанием храмов, водопроводов, работой рынков, наблюдение за чистотой и порядком на улицах, а также раздача хлеба гражданам.

* *Консулы* — два должностных лица в Древнем Риме эпохи Республики, которым принадлежала высшая власть в государстве.

К с. 276.

* *Мандевиль, Бернард* (1670–1733) — английский писатель и философ. В его главном произведении «Басня о пчелах» в сатирико-иронической форме анализируется социальное устройство, основанное на утилитаристской этике, а пороки индивидов провозглашаются общественным благом и движущей силой общественного развития. Впервые Мандевиль издал «Басню о пчелах» в 1705 г., а в 1714 и 1723 гг. переиздал ее с дополнением и новыми комментариями.

* *Нитишастра* (букв. «руководство в житейской мудрости, политике») — разновидность древнеиндийской этико-дидактической литературы: сборники пословиц, изречений, наставлений, басен, рассказов.

К с. 278.

* Перевод дан по изданию: Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963. С. 449.

К с. 279.

* Под «диффузной моралью» Мосс вслед за Дюркгеймом понимает совокупность норм и ценностей, не опирающихся на правовые санкции, а под «организованной моралью» — право, т. е. кодифицированную мораль, нормы которой опираются на правовые санкции.

К с. 280.

* *Commercium* — право заключать торговые сделки.

*Connibium* — право вступать в законный брак.

К с. 282.

* Под сегментарными обществами Мосс, подобно Дюркгейму, имеет в виду архаические типы обществ, образованные из различных комбинаций простейших, неделимых социальных групп. Дюркгейм различал общества с единым сегментом (орды), простые полисегментарные общества (например, некоторые ирокезские и австралийские племена), сложные полисегментарные общества (например, гражданская община (агрегат триб) в Древнем Риме) и др.

К с. 284.

* «*Хроники Артура*» — цикл легенд о короле бриттов Артуре (V–VI вв.) и рыцарях «Круглого стола», сложившийся во французской исторической провинции Бретань в VIII–XI вв. Легенды разносились бретонскими певцами-бардами по всей Бретани и послужили основой возникновения целого ряда литературных произведений во Франции («романы Круглого стола» Роберта де Борона и Кретьена де Труа и др.), в Англии (рыцарский роман в стихах XIV в. «Сэр Гавейн и Зеленый рыцарь», роман «Смерть Артура» Томаса Малори и др.), в Германии (Г. фон Ауэ, В. фон Эшенбах).

* «*Наука о нравах*» (*La Science des moeurs*) — наука, о необходимости создания которой неоднократно писал Э. Дюркгейм. Будучи строго позитивной социальной наукой (Дюркгейм называл ее также «физикой нравов и права»), она, по его замыслу, призвана анализировать нравственные и правовые системы в различных обществах и вырабатывать для них соответствующие практические рекомендации.

К с. 285.

* Сократ понимал политику как искусство управления, основанное на знании и законе и имеющее целью благо всех граждан полиса.

### Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти (Австралия. Новая Зеландия)

Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)

Доклад, сделанный в Психологическом обществе. Впервые опубликован в: Journal de psychologie normale et pathologique, 1926. Впоследствии вошел в сборник трудов Мосса “Sociologie et anthropologie”. Перевод осуществлен по изданию: *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., Presses Universitaires de France, 1950; текст уточнен по 8-му парижскому изданию 1983 г.

К с. 286.

* Речь идет о статье Мосса «Реальные и практические связи психологии и социологии», опубликованной в 1924 г. в “Journal de psychologie normale et

pathologique" и впоследствии переизданной в сборнике трудов Мосса «Социология и антропология».

К с. 290.

* Фишер, Ханс Эйген (1881–1945) — немецкий химик-органик и биохимик, лауреат Нобелевской премии. Некоторые его работы посвящены изучению состава крови.

К с. 291.

* Мосс имеет в виду статью Робера Герца «К исследованию коллективного представления о смерти», опубликованную в 1907 г. в журнале «Социологический ежегодник» и вошедшую в изданный Моссом сборник работ Герца (*Hertz R.* Mélanges de sociologie religieuse et de folklore. P., 1928).

К с. 292.

* *Курдаича* — походы родственников умершего с целью отомстить виновному в его смерти. Обычай практиковался в австралийском племени аранда и в других австралийских племенах. Часто поход носил чисто ритуальный характер и не завершался убийством виновного или подозреваемого.

К с. 295.

* *Интичиума* — тотемический обряд размножения у австралийских аборигенов. Слово принадлежит языку племени аранда и введено в научный оборот этнографами Б. Спенсером и Ф. Гилленом.

К с. 302.

Цит. по: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд. Московской Патриархии, 1990. С. 529.

К с. 303.

* Согласно общей антропологической концепции Дюркгейма, человек — это *homo duplex*, двойственное существо, образованное как бы из двух различных субстанций: индивидуальной (тождественной биопсихической) и социальной. Это представление о двойственности человеческой природы проходит красной нитью через все научное творчество Дюркгейма. Специальное обоснование такого представления содержится в двух его работах: «Проблема религии и двойственность человеческой природы» (Bulletin de la Société française de Philosophie, 13, 1913) и «Дуализм человеческой природы и его социальные условия» (Scientia, 25, 1914).

* Во французском оригинале фигурирует выражение «аномического самоубийства». Но, судя по контексту, по содержанию всей работы, здесь, несомненно, имеет место оговорка автора или редакторская ошибка: в действи-

тельности речь идет об «альтруистическом самоубийстве», по терминологии Дюркгейма. На это справедливо указал известный специалист по творчеству Дюркгейма и его школы Филипп Бенар. См.: *Besnard P.* L'Anomie, ses usages et ses fonetions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. P., 1987. P. 150.

**Техники тела**
Les techniques du corps

Доклад, сделанный на заседании Психологического общества 17 мая 1934 г. Впервые опубликован в: Journal de psychologie, XXXII, № 3–4, 15 mars — 15 avril 1936. Перевод осуществлен по изданию: *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P.: Presses Universitaires de France, 1950; текст уточнен по 8-му парижскому изданию 1983 г.

К с. 304.

* Эти работы не были опубликованы. Определенное представление о них дает «Учебник этнографии» Мосса, изданный в 1947 г. его ученицей Денизой Польм на основе курса лекций, прочитанного в Институте этнологии Парижского университета.

* Под естественными науками Мосс имеет здесь в виду любые науки, опирающиеся на позитивистскую методологию и ориентированные на естественные науки как на образец научного знания. Такая ориентация в социальных науках, по Моссу, отделяет их одновременно от философии и от трактовки их как «наук о духе», противостоящих наукам о природе, присущей философии жизни, баденской школе неокантианства и другим антипозитивистским течениям.

К с. 307.

* Жуанвиль-ле-Пон — город на р. Марне, где находилась военная школа гимнастики и фехтования.

К с. 314.

* *Амбидекстрия* — соотношение владения обеими руками.

К с. 321.

* Мосс, вероятно, имеет в виду книгу: *Rattray R. S.* The Tribes of the Ashanti Hinterland. Oxf., 1932.

*Рёло, Франц (1829–1905) — немецкий ученый в области теории машин и механизмов. Дал определение кинематической пары, кинематической цепи и механизма как кинематической цепи принужденного движения.

*Фарабеф, Луи Юбер (1841–1910) — французский медик, профессор Парижского университета, виднейший хирург во Франции своего времени.

* «*Шелльский кулак*» — имеются в виду каменные орудия (рубила и т. п.), относящиеся к так называемой шелльской культуре — археологической культуре раннего палеолита (700–300 тыс. лет назад). Названа по находкам в г. Шелль около Парижа.

К с. 322.

*Краусс, Фридрих Соломон (1859–1938) — австрийский этнолог и фольклорист. С 1904 по 1913 г. издавал журнал «Anthropophyteia. Ежегодник фольклорных разысканий и исследований по истории развития половой морали».

К с. 323.

* Основатель позитивизма французский философ и социолог Огюст Конт отрицал научный характер психологии и не включил ее в свою классификацию наук.

К с. 324.

* Имеется в виду типология обществ на основе доминирующего психологического типа, предложенная американской исследовательницей Рут Бенедикт (1887–1948). Бенедикт различала «аполлоновские» общества, где доминирует гармонический, уравновешенный, спокойный психологический тип (например, индейцы пуэбло), и «дионисийские» общества, где преобладает тип личности депрессивный, склонный к крайностям, характеризуемый индивидуализмом и агрессивностью (например, индейцы прерий или квакиютли) *Benedict* R. Patterns of culture. N. Y., 1934.

**Об одной категории человеческого духа:**
**понятие личности, понятие «я»**

Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"

Впервые опубликовано в: Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. LXVIII. L., 1938 (Huxley Memorial Lecture, 1938). Работа вошла в сборник трудов Мосса "Sociologie et antropologie". Перевод осуществлен по изданию: *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P.: Presses Universitaires de France, 1950; текст уточнен по 8-му парижскому изданию 1983 г.

К с. 327.

* Речь идет о работе: *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie (1904), переизданной в сборнике работ Мосса «Социология и антропология».

* Имеется в виду статья Анри Юбера "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie". — Annuaire de L'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des Sciences Religieuses), 1906.

* Чарновски, Стефан Зигмунт (1879–1937) — польский социолог, ряд лет живший во Франции и входивший в состав дюркгеймовской школы. Имеется в виду его доклад «Дробление пространства и его ограничение в магии и религии», сделанный в 1925 г. на Международном конгрессе истории религий.

* Понятие целого в связи с клановой тотемической организацией у австралийцев рассмотрено Дюркгеймом в его книге «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Об исследовании Дюркгеймом и Моссом понятия рода см. статью «О некоторых первобытных формах классификации» в настоящем издании.

* Мосс, по-видимому, имеет в виду свою работу 1904 г. «Происхождение магической власти в австралийских обществах», написанную на основе читавшегося им курса лекций. См. *Mauss M.* L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. P., 1904. Работа вошла во второй том трехтомного собрания сочинений Мосса.

К с. 328.

*Рибо, Теодюль (1839–1916) — французский психолог, основоположник экспериментального направления во французской психологии.

*Хед, Генри (1861–1940) — английский психоневролог.

К с. 329.

* *Survivals* (англ.) — «пережитки», понятие эволюционистской этнографии, введенное в науку Э. Тайлором. Этим термином он обозначал «те обряды, обычаи, воззрения и пр., которые, будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры, которой они были свойственны, в другую, более позднюю, остаются живым свидетельством или памятником прошлого» (*Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. С. 28).

* *Cliff dwellers* (англ.) — «обитатели скал», предки индейцев пуэбло, жившие в селениях, защищенных скалами.

* *Меса* (исп.) — высокие плоскогорья, где проживали индейцы пуэбло.

* *Basket people* (англ.) — корзинщики; земледельческая культура юго-западной части Северной Америки, обнаруженная в слоях 200 г. н. э. и получившая свое название по причине развитой техники плетения корзин.

* В данном случае слово «пуэбло» (от исп. «народ», «селение») означает большие общинные дома-селения, которые строили индейцы этих племен. От названия этих домов-селений происходит и название их обитателей, индейцев пуэбло.

К с. 330.

* *«Бюро американской этнологии»* — исследовательское учреждение, основанное в 1879 г. при Смитсоновском институте в Вашингтоне майором Джоном Уэсли Пауэллом, геологом, этнографом, лингвистом, впервые осу-

ществившим научную систематизацию и классификацию языков индейцев Северной Америки.

* Нижеследующая цитата приводится автором в английском оригинале.

К с. 331.

* *Коллегии* в *Древнем Риме* — союзы лиц, объединенных общей профессией, обязанностью или культом. Существовали коллегии жреческие, ремесленные, похоронные, религиозные.

К с. 334.

* Следующая далее цитата приводится автором в английском оригинале.

К с. 335.

* *Totem poles* (англ.) — тотемные столбы, деревянные столбы с резьбой, изображающие тотемических животных.

К с. 337.

* Нижеследующая цитата приводится автором в английском оригинале.

К с. 339.

* Мосс имеет в виду исследования выдающихся британских антропологов Бренды и Чарльза Габриэля Селигманов. См., в частности: *Seligman C. G.* The Melanesians of British New Guinea. Cambridge, 1910.

* *Нторо* — согласно традиционным представлениям ашанти — душа, личность, характер человека, получаемые им от отца. Кроме того, словом «нторо» обозначаются мужское семя и патрилинейные группы.

К с. 341.

* Гране, Марсель (1884–1940) — один из участников дюркгеймовской школы, видный специалист в области истории и культуры Китая.

* Шен и куэй — две духовные силы в китайской мифологии. Шен представляет собой жизненный принцип и проявление светлого начала (ян), а куэй — темного (инь). Шен вызывает переход от небытия к бытию, а куэй — возвращение от бытия к небытию.

* *Personae, res, actiones* (лат.) — личности, вещи, действия.

К с. 342.

* Пиганиоль, Андре — специалист в области древнеримской истории, примыкавший к школе Дюркгейма; Каркопино, Жером — видный французский историк, автор многочисленных трудов об Античности.

К с. 343.

* *Самниты* — древние италийские племена оскской языковой группы, включавшие гирпинов, пентров, караценов и др.

* *Лары* — первоначально так назывались добрые духи земли, впоследствии — души предков и духи-покровители населенных людьми мест.

*Брут, Луций Юний — легендарный основатель Республики в Риме, возглавивший восстание патрициев против этрусского правителя Тарквиния Гордого. В 509 г. до н. э. он стал одним из первых двух консулов, избиравшихся на год. За участие в заговоре в пользу изгнанного Тарквиния Гордого Брут осудил обоих своих сыновей на смерть и лично присутствовал при исполнении приговора.

К с. 344.

* *Nomen* — родовое имя у древних римлян. *Praenomen* — личное имя, ставящееся впереди родового (*nomen*) и обозначаемое обычно инициалом. *Cognomen* — фамильное имя, присоединяемое к родовому (*nomen*); прозвище, кличка.

К с. 345.

* «Тогда Бульб с веселой улыбкой и настолько ласково, насколько умел, обратился к Стайену: "Ну, что же, Пет", — говорит он (дело в том, что Стайен на основании родовых изображений Элиев выбрал себе именно это прозвание, дабы не казалось, что у него, если бы он назвал себя Лигуром, прозвание не родовое, а племенное...)». *Марк Туллий Цицерон.* Речи в двух томах. (Пер. В. Горенштейна). Т. 1. М., 1962. С. 208.

* Анкирские надписи, или Анкирский памятник (*Monumentum Ancyranum*), — один из важнейших письменных памятников конца Республики и начала Империи в Риме, названный так потому, что он был найден в г. Анкире (нынешней Анкаре). Памятник представляет собой копию на латинском и греческом языках так называемого политического завещания Августа, содержащего его рассказ о своей деятельности. Оригинал находился в Риме, перед входом в мавзолей Августа.

* Лионская таблица, содержащая императорскую речь о сенатском решении *De Jure honorum Gallis dando* («О праве на должности, предоставляемом галлам» — лат.).

Имеется в виду остаток бронзовой таблицы (*Tabula Claudiana*), на которой сохранилась часть речи римского императора Клавдия (10 г. до н. э. — 54 г. н. э.), произнесенной в 48 г. в сенате. В этой речи император предложил сенату предоставить *jus honorum* (право быть избранным в сенат) жителям Галлии. Вначале это право было предоставлено эдуям, кельтскому племени, проживавшему в междуречье Соны и Луары. Принятое решение положило начало предоставлению права римского гражданства жителям провинций, привлечению в сенат наиболее видных и знатных провинциалов. Эту же речь Клавдия приводит Тацит (Анналы, XI, 24).

К с. 348.

* Мосс цитирует (видимо, по памяти) фрагмент из сочинения Цицерона «Об обязанностях». Вот как он выглядит полностью: "Est igitur proprium munus *magistratus intellegere es gerere personam civitatis* (курсив мой. — *Примеч. пер.*) debereque elus dignitatem et decus sustinere, servare leges, iura discribere, ea fidei suae commissa meminisse". *Цицерон.* Об обязанностях (De Officiis). СПб.; М., 1874. С. 46.

Приводим перевод В. О. Горенштейна:

«Итак, прямой долг магистрата — понимать, что он представляет городскую общину (*personam civitatis* можно также перевести как "общинную личность", подразумевая под последней коллективного субъекта. — *Примеч. пер.*) и должен поддерживать ее достоинство и честь, соблюдать законы, определять права и помнить, что они поручены его верности» (*Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 90).

* *Свида (Суда)* — греческий лексикограф, живший в X–XI вв. н. э.; родина и обстоятельства его жизни неизвестны. Его «Лексика» содержит множество интересных и уникальных, хотя и не всегда достоверных, сведений об античных поэтах, ораторах и историках.

* Григорий Назианзин, Григорий Богослов (ок. 330 — ок. 390) — греческий поэт и прозаик, церковный деятель и мыслитель.

* Имеется в виду Никейский I Вселенский собор христианского высшего духовенства, состоявшийся в г. Никее в 325 г. (второй Никейский собор состоялся в 787 г.). На соборе был утвержден «Символ веры», обязательный для всех христиан.

* *Кассиодор* (ок. 487 — ок. 578) — писатель и государственный деятель остготского государства, автор сочинений по истории церкви, богословских трактатов, комментариев к псалмам и посланиям апостолов и т. д.

К с. 350.

* *Тридентский собор* — XIX Вселенский собор католической церкви, заседавший в Тренто (1545–1547, 1551–1552, 1562–1563) и в Болонье (1547–1549). В постановлениях собора предавались анафеме все протестантские учения. Собор принял «Тридентское исповедание веры» о сохранении средневековых догматов католической церкви, которому обязаны присягать служители культа католической веры.

* Речь идет о сочинениях Аристотеля «О душе» и «О возникновении и уничтожении».

* *Моравские братья* — религиозная секта, существовавшая в Чехии (наряду с «чешскими братьями») с середины XV до начала XVII в. Общины моравских братьев проповедовали бедность, отказ от мирской деятельности, смирение, непротивление злу. С конца XV в. общины моравских братьев занимались просветительской деятельностью.

* *Веслианцы* — последователи английских религиозных деятелей Джона и Чарлза Весли (Уэсли), основателей методизма, направления протестантской религии, выделившегося в XVIII в. из англиканской церкви и затем распространившегося в ряде стран, особенно в США. Весли и их последователи подчеркивали, что главное значение в христианстве имеют не культ и догматика, а практическое выполнение христианином своих обязанностей и вера как деятельный процесс преобразования человека. Отвергая доктрину предопределения, они отстаивали идеи всеобщего, свободного и полного спасения, свободы воли человека и его способности в борьбе со своими греховными склонностями достичь безгрешного состояния.

* *Пиетизм* — мистическое течение в протестантизме конца XVII–XVIII вв., направленное, с одной стороны, против формализма и рационализма ортодоксального лютеранства, с другой — против рационалистической философии Просвещения. Пиетизм ставил религиозное чувство выше догматики и обрядности и особое значение придавал внутренним эмоциональным переживаниям верующего, нравственному самоусовершенствованию человека.

*Леон Еврей (Леон Медик Еврей, Иегуда Леон Абарбанель, или Абраванель) (1460–1520) — еврейский врач, писатель и философ. Его сочинение «Диалоги о любви», проникнутое мистицизмом неоплатоновского толка, было издано в Риме в 1535 г. «Диалоги о любви» оказали большое влияние на современников и были переведены на многие языки.

К с. 351.

* *Шотландцы* — имеется в виду шотландская школа в философии, или философия «здравого смысла», философское направление, получившее распространение в 60–80-х гг. XVIII в. в университетах Глазго, Эдинбурга, Абердина. Основателем школы был Т. Рид, виднейшими представителями — Дж. Освальд, Дж. Битти, Д. Стюарт, Дж. Кэмпбелл. Школа формировалась в полемике со скептицизмом Юма. Согласно воззрениям шотландской школы, непреложные для «здравого смысла» истины основаны на непосредственной интуитивной достоверности, заложенной в самой природе человека и имеющей божественное происхождение.

*Сведенборг, Эмануэль (1688–1772) — шведский ученый и теософ-мистик; в философии развивал идеи спиритуалистической натурфилософии, близкой неоплатонизму.

*Тетенс, Иоганн-Николай (1736–1805) — немецкий философ и психолог. Его сочинение «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777) сыграло важную роль в истории психологии и оказало значительное влияние на Канта. Тетенс был одним из инициаторов применения эмпирических методов в психологии, дав, в частности, описание метода интроспекции (самонаблюдения). Деление Тетенсом человеческой психики на три части: мышление, чувство и волю — надолго утвердилось в философии и психологии.

**Социологическая оценка большевизма**
Appréciation sociologique du bolchevisme

Целиком эта работа опубликована не была. Перевод осуществлен по: *Marcel Mauss*. Appréciation sociologique du bolchevisme //Revue de Métaphysique et de Morale, vol. XXXI, № 1, janvier 1924. P. 103–132.

К с. 357.

* В отличие от К. Маркса Эмиль Дюркгейм и вслед за ним Мосс противопоставляли понятия «социализм» и «коммунизм». С их точки зрения, при коммунизме социальные функции не дифференцированы и социальная масса однородна; социализм же, наоборот, основан на разделении труда и «стремится связать различные функции с различными органами и последние — между собой» (*Durkheim E.* La Science sociale et l'action. P., 1970. P. 234–235). В трактовке Дюркгейма «коммунизм» близок к его понятию «механической» солидарности, а «социализм» — к понятию «органической» солидарности.

К с. 358.

* Автор, вероятно, имеет в виду идеи, изложенные в работе американского экономиста и социолога Торстейна Веблена «Инженеры и система цен» (1921).

К с. 360.

* «*Шибболеты*» (*библ.*) — тайные пароли; здесь имеются в виду важнейшие документы, определяющие стратегию и тактику марксистских партий.

К с. 361.

* «*Профессиональные группы*» — одно из ключевых понятий социологии Эмиля Дюркгейма. Профессиональные группы, с его точки зрения, должны занимать промежуточное положение между государством и семьей, выполняя в отношении индивидов функцию моральной общины и удовлетворяя их потребность в групповой идентификации. Эти группы должны стать возрожденной и преобразованной формой подобных групп, существовавших в Античности и в Средневековой Европе (корпорации, гильдии, цехи и т. п.). Внедрение профессиональных групп, по Дюркгейму, призвано сыграть главную роль в преодолении кризисного состояния современных обществ и в их реформировании. См. об этом, в частности: *Дюркгейм Э.* Несколько замечаний о профессиональных группах. В кн.: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996.

* Вероятно, имеется в виду статья В. И. Ленина «О кооперации», написанная на самом деле 4–6 января 1923 г. и впервые опубликованная в газете «Правда» 26 и 27 мая 1923 г.

К с. 366.

* *Res et rationes contractae* (*лат.*) — вещные и финансовые договоры.

* В данной сноске автор частично цитирует на греческом фразу Афинянина в «Законах» Платона: «Причина же заключается в том, что персы чрезмерно лишили народ свободы и дали более, чем следует, развернуться деспотическому началу, так что в их государстве погибли общность и дружба». (Пер. А. Н. Егунова). Платон. Соч. в 3-х т. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 169.

К с. 367.

Последние два слова автор приводит на русском языке.

К с. 368.

* Автор, вероятно, имеет в виду Высший Совет народного хозяйства (ВСНХ), который был сформирован при Совете Народных Комиссаров в декабре 1917 г. для организации народного хозяйства в целом и государственных финансов.

* Автор использует русское слово.

К с. 369.

* Потье, Робер Жозеф (1699–1772) — французский правовед, автор ряда юридических трактатов, оказавших влияние на правовую систему во Франции.

Кондорсе, Марк Жан Антуан Никола (1743–1794) — французский философ-просветитель, математик и политический деятель, автор рационалистической теории прогресса и проекта организации народного образования, основанного на принципах всеобщности образования, бесплатного обучения и светского характера школы.

Карно, Лазар Никола (1753–1823) — французский государственный и политический деятель, выдающийся математик.

Карно, Никола Леонар Сади (1796–1832) — сын Л. Н. Карно, физик, один из создателей термодинамики.

Монж, Гаспар (1746–1818) — французский математик и общественный деятель, один из основателей и профессор Политехнической школы в Париже.

К с. 379.

* *Идолы племени* (или *рода*) и *площади* (или *рынка*) — понятия учения Фрэнсиса Бэкона об очищении интеллекта и идолах разума, препятствующих постижению истины и вызывающих ошибки и заблуждения.

К с. 379–380.

* *Этос* – термин древнегреческой философии, обозначающий неизменные черты характера, определяющие различные проявления человека.

*Патос* (пафос) – термин древнегреческой философии, обозначающий применительно к человеку переживание, волнение или страсть (противопоставляется этосу как постоянным свойствам характера).

К с. 382.

* "*Filioque*" – «и Сына»: формула римско-католической церкви, которая в отличие от восточно-христианских церквей признает происхождение Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына. Слово *filioque* в догматическом отношении раскололо христианскую церковь на православие и католицизм.

# СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

**Марсель Мосс**

# ОБЩЕСТВА. ОБМЕН. ЛИЧНОСТЬ
## Труды по социальной антропологии

Составление, перевод, предисловие, вступительная статья, комментарии А. Б. Гофмана

Зав. редакцией *Игнатова Е. С.*
Ведущий редактор *Климкин М. С.*
Корректоры *Юрьева В. И.*, *Матвеева В. К.*
Художник *Семенихина Л. В.*
Компьютерная верстка *Винярской Ю. А.*

Директор издательства *Чепыжов В. В.*

ISBN 978-5-98227-695-7

Подп. в печать 24.02.11.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Peterburg. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 24,18. Тираж 1000 экз. Заказ № Т-112-11

ООО «Издательство «КДУ». 119234, Москва, а/я 587
Рекдакция: тел./факс (495) 939-44-91
Отдел реализации: тел (495) 638-57-34
www.kdu.ru; e-mail: kdu@kdu.ru

Отпечатано в типографии КДУ
Тел./факс: (495) 939-57-32; e-mail: press@kdu.ru

Марсель Мосс

# Общества
# Обмен
# Личность

## Труды по социальной антропологии

**Составление, перевод с французского, предисловие, вступительная статья и комментарии А. Б. Гофмана**

Избранные труды выдающегося представителя Французской социологической школы, получившие мировое научное признание и имеющие важное значение для развития социологии, социальной антропологии и этнологии.

Данное издание содержит развернутые комментарии и вступительную статью, дополняющие тексты Марселя Мосса и способствующие более основательному знакомству с его творчеством.

Издание предназначено для преподавателей, студентов и специалистов в области общественных и гуманитарных наук, а также для всех, кто интересуется актуальными и вечными проблемами человеческой жизни, общества и культуры.

УНИВЕРСИТЕТ
книжный дом